L. LAVELLE

TRAITÉ DES VALEURS

II

Traité des valeurs

II

COLLECTION DITO

NC
1
1335022

Louis Lavelle

TRAITÉ DES VALEURS

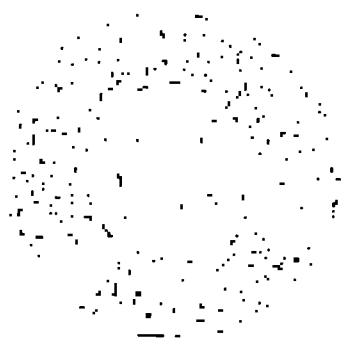
II

Le système des différentes valeurs

AVANT-PROPOS DE
RENÉ LE SENNE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

DL-17071991-20952



ISBN 2 13 043452 5
ISSN 0763-9538

Dépôt légal — 1re édition : 1955
2e édition : 1991, juin

© Presses Universitaires de France, 1955
Collection « Logos »
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

AVANT-PROPOS

L'élaboration de ce deuxième et dernier tome du Traité des valeurs *de Louis Lavelle n'était pas achevée quand, dans la nuit du 31 août au 1er septembre 1951, la mort l'a interrompue. Fallait-il publier les manuscrits qui le préfiguraient ? On connaît l'exigence de perfection que Lavelle a toujours apportée dans la composition et la rédaction de ses ouvrages. Publier une esquisse et des fragments, ne serait-ce pas trahir ce souci profond ?*

Nous ne l'avons pas pensé. D'abord il avait exprimé oralement le vœu qu'en cas de décès fussent examinés ses inédits philosophiques, et, en premier lieu, ceux qui étaient près de leur réalisation. Ce vœu s'appliquait évidemment à la dernière partie d'un livre que la précédente, déjà publiée, appelait comme son complément nécessaire. En outre, du moment que cette publication ne se heurtait à aucune interdiction préalable, comment pouvions-nous assumer la responsabilité de laisser ignorer et peut-être se perdre des éléments essentiels de la pensée axiologique du philosophe ? Enfin, si cette publication ne pouvait atteindre au degré d'accomplissement auquel il l'aurait amenée lui-même, elle présentait cet avantage nouveau de rapprocher ses lecteurs du travail même par lequel il méditait et composait.

Les papiers devant lesquels les éditeurs se sont trouvés leur imposaient, si du moins ils ne voulaient manquer aux devoirs d'une édition critique, la conduite qu'ils ont suivie. Ces papiers se répartissaient en trois groupes :

1° On y trouvait l'indication assurée du plan qui fournissait la structure du système des valeurs ;

2° Une rédaction de l'ouvrage conforme à ce plan, sous réserve d'une certaine indécision au début du livre (Première Partie) et dans la section des valeurs économiques ;

3° Enfin, l'auteur n'avait cessé de réfléchir sur les thèmes de cette rédaction, et écrit des notes, méthodiquement classées, qui auraient certainement servi à l'intégration de la première rédaction dans une rédaction nouvelle.

Cet état de choses ne laissait aux éditeurs qu'un parti : maintenir tous les textes trouvés, qui, si rudimentaires qu'ils pussent être, appartenaient à la pensée de l'auteur, dans les 6 sections du plan qui correspondaient aux six valeurs fondamentales ; en chacune, reproduire en premier lieu la part de la rédaction qui en relève, puis y joindre, à titre de compléments, les notes qui devaient intervenir dans la rédaction définitive. C'est à cette tâche que nous nous sommes efforcés de satisfaire le plus respectueusement et le plus fidèlement possible.

Dans les quelques passages où, soit parce que le manuscrit était illisible, soit parce qu'il comportait une lacune, nous avons dû proposer une lecture ou une suggestion, nous avons marqué les termes que notre intervention rendait conjecturaux en les enfermant entre des crochets. Il en a été de même pour ceux des sous-titres que nous avons dû ajouter, pour la clarté de la présentation, au cours de l'ouvrage.

Tout ce qui relève de la bibliographie et de chaque Index *a été, conformément à la volonté qui avait été exprimée par l'auteur, assuré de la même manière que dans le premier tome du* Traité *par Mlle Y. de C. et M. Gilbert Varet. Comme le désirait Louis Lavelle, la bibliographie a été poursuivie par eux jusqu'à la date de l'impression du livre. Nous les remercions de leur collaboration avec les mêmes sentiments que l'auteur l'aurait fait.*

Les éditeurs :
Marie et Claire LAVELLE, René LE SENNE.

LIVRE III[1]

LE SYSTÈME DES DIFFÉRENTES VALEURS

(1) Les livres I et II constituent le tome Ier de ce *Traité des valeurs*.

INTRODUCTION

La philosophie des valeurs est inséparable d'une interprétation nouvelle de la théorie des idées dans le platonisme

Dans le tome I de cet ouvrage nous avons exposé une théorie générale de la valeur où nous nous sommes efforcé de montrer d'abord que la philosophie moderne des valeurs, au lieu de se définir par une rupture à l'égard de la métaphysique classique, en est d'une certaine manière l'héritage ou la résurrection. Cette philosophie s'est développée par une sorte de réaction contre l'empirisme positiviste, c'est-à-dire contre la réduction de l'Être à la réalité telle qu'elle se présente à nous sous la forme du fait ou du phénomène. Qu'on le veuille ou non, la philosophie des valeurs, au lieu d'assujettir la pensée à la prise de conscience du donné comme tel, frappe ce donné de suspicion : elle le considère comme une forme de l'être insuffisante ou imparfaite qui ne reçoit sa justification que lorsqu'elle est non pas niée, mais dépassée et pénétrée par une activité valorisante qui trouve en elle un obstacle et une résistance, mais aussi une matière pour s'exprimer et s'incarner. Ainsi, la valeur n'a pas pour objet de refuser le réel, ou, comme on le dit parfois, de « déréaliser » le monde, mais elle le transcende pour le légitimer. En disant donc que la valeur est « irréelle », on veut dire seulement qu'elle est la signification du réel, qu'il s'agit toujours pour nous de découvrir là où il la possède et de lui imprimer là où elle lui manque. On pourrait dire que

c'est dans la philosophie moderne des valeurs que le platonisme est parvenu à nous révéler son essence véritable et à recevoir une interprétation qui l'illumine. Car le platonisme, c'est avant tout une doctrine qui est incapable de se contenter du phénomène, non point tant parce qu'il n'a pas les caractères de stabilité que l'on requiert de l'être, que parce qu'il est par lui-même dépourvu de signification. Or c'est cette signification qui pour Platon constitue l'être véritable : elle est une idée, c'est-à-dire un pur objet de pensée. Mais y a-t-il un objet de pensée distinct de l'acte même dans lequel la pensée le réalise par son simple exercice ? L'idée nous introduit donc dans un monde constitué, non pas comme on le croit trop souvent par des choses immobiles et parfaites, mais par les opérations d'une activité, qui est celle de l'esprit. Or l'esprit ne se borne pas à reconnaître dans les idées des modèles intelligibles qui constituent l'essence même des choses, et dont les sens ne nous donnent qu'une image incertaine et confuse ; mais puisqu'il est une activité, il *veut* que les choses, dans la mesure où elles dépendent de nous, soient conformes à ces modèles. Ainsi l'idée qui est une essence pour l'esprit connaissant est une valeur pour l'esprit agissant : et grâce à l'idée, il ne faut pas dire seulement que nous nous élevons au-dessus du phénomène, mais encore que nous discernons dans le phénomène lui-même l'essence dont il témoigne, et dont il arrive qu'il ne puisse porter témoignage que grâce à notre concours ; c'est alors que l'essence se change en valeur (1).

Toutefois, on ne saurait mettre en doute que l'esprit humain, comme s'il avait toujours besoin de repos, sacrifie toujours la considération de son acte propre à la considération de la chose dans laquelle cet acte s'interrompt et trouve une sorte de possession

(1) Nous rappelons que dans le t. I de cet ouvrage nous avons essayé de montrer que la théorie des idées dans le platonisme trouve son origine à la fois dans le moralisme de Socrate et dans la conception pythagoricienne du savoir : elle est le point d'intersection de ces deux courants.

qui en apparence le comble. De là un réalisme de l'idée inséparable du vocabulaire platonicien et dans lequel pour consolider l'idée on anéantit l'esprit même qui la pense et sans lequel elle ne serait rien. De là aussi l'ambiguïté qui s'introduit au sein même de l'ontologie traditionnelle et où la notion contradictoire d'un être-objet, existant en soi et par soi, finit par se substituer à l'idée d'un être-acte, intérieur à soi, engendrant et justifiant par sa seule opération la pensée de lui-même et de tout ce qui est.

Il faut donc que la métaphysique nous ait permis de remonter jusqu'à la notion d'un être parfaitement intérieur à lui-même, et dont l'intériorité ne peut être conçue que comme étant celle d'un acte qui ne reçoit rien que de lui-même, pour que nous puissions reconnaître le fondement ontologique de la valeur. Cependant, il arrive plus souvent que l'on considère l'être comme premier, de telle sorte que l'on demande comment il peut coïncider avec la valeur ou comment la valeur peut lui être surajoutée. La double difficulté issue de la dualité des notions d'être et de valeur et de la contradiction qui peut apparaître entre elles s'évanouirait si l'on consentait à reconnaître que l'action de l'esprit s'exprime au niveau de la conscience humaine dans la distinction de l'intellect, par lequel nous prenons connaissance de l'être en tant précisément qu'il nous dépasse et que nous pouvons seulement en acquérir la représentation ou le concept, et de la volonté par laquelle nous contribuons nous-mêmes à le modifier et à le produire. Or, la volonté, par l'initiative dont elle dispose, par le choix qu'elle ne cesse de faire, par son affrontement au réel qui ne la contente jamais mais dans lequel elle introduit toujours ses propres créations, ne cesse de mettre la valeur en question, de l'appeler et de la mettre en œuvre dans chacune de ses opérations. La théorie de la valeur, c'est la théorie de la volonté agissante. Mais la valeur qui s'oppose à l'intelligence ne peut pas en être dissociée : car d'une part l'activité de l'intelligence, c'est l'initiative même de la volonté en tant qu'elle s'applique à la connaissance, de telle

sorte qu'il y a une valeur du connaître comme tel, et sans doute aussi des différentes modalités du connaître, et d'autre part, la volonté, en tant qu'elle engage la conscience tout entière, demande à l'intelligence de lui fournir la lumière même dans laquelle elle agit : c'est pour cela que, s'il n'y a pas de connaissance de la valeur comme telle et si même la seule notion d'une telle connaissance enferme une sorte de contradiction, pourtant il faut dire qu'il y a une intelligibilité propre à la valeur, et que c'est la valeur qui donne [leur sens] (1) non seulement à toutes les fins de la volonté, mais encore à tous les objets de l'intelligence.

La dissociation de l'intelligence et de la volonté et la connexion qui les lie sont en réalité un effet de la participation. Car le propre de la participation, c'est d'exprimer la condition d'un être fini dont il faut dire que, s'il est lui-même créé, il détient pourtant une parcelle de l'activité créatrice. Cette parcelle, nous pouvons lui donner le nom de volonté, mais si tout ce qui la déborde se présente nécessairement à elle sous la forme d'un objet, il faut que de cet objet nous acquérions la connaissance, comme s'il nous était donné indépendamment de nous et qu'il nous appartînt seulement d'en avoir la représentation. Or notre vie tout entière réside ainsi dans ce dialogue en nous du vouloir et de l'intellect qui est un dialogue entre le moi et le monde. Ce dialogue s'exprime toujours par une incessante confrontation qui se produit en nous entre un acte que nous accomplissons et une donnée qui lui répond, sans que cette donnée puisse se soustraire à l'efficacité de l'acte qui la fait apparaître comme donnée et qui ne cesse de la modifier, sans que cet acte cesse jamais de s'assujettir à la donnée qui lui fournit toujours à la fois une matière, un instrument et un témoignage. Dès lors il ne faut pas s'étonner si la valeur a toujours son origine dans l'acte même qui l'élit et qui la fait être, bien qu'elle doive pourtant être retrouvée jusque dans la

(1) Manque dans le texte. *(N. d. éd.)*

donnée en tant qu'elle l'exprime, la contredit ou la surpasse. Et dans le jeu de la participation nous devons par conséquent rencontrer le principe qui nous permet de définir la valeur, d'expliquer l'écart qui la sépare de la réalité, et la tâche même de toute la vie humaine, qui est de faire effort pour le combler.

Architecture de la théorie générale de la valeur

On comprend maintenant en quoi consiste l'architecture de la théorie de la valeur dans notre premier livre. Nous avons pensé qu'il fallait commencer par montrer toutes les acceptions différentes que le mot de *valeur* avait reçues dans le langage et les justifications différentes que la valeur avait reçues dans l'histoire des systèmes bien longtemps avant qu'il fût question d'une philosophie des valeurs. Car il nous a semblé qu'une conception moderne de la valeur présenterait d'autant plus de force et de plénitude qu'elle intégrerait d'une manière plus parfaite toutes les perspectives et toutes les étapes qui jalonnent son développement au cours du temps : il faudrait qu'elle en fût seulement l'extrême pointe. Telle est la raison pour laquelle nous avons tenté de rassembler d'abord tous les caractères par lesquels la valeur peut être sinon définie, du moins reconnue et d'en fournir une sorte de tableau systématique. Or, s'il y a un domaine de la valeur qui puisse prétendre à une certaine indépendance, c'est ce domaine qui se constitue par *une rupture de l'indifférence*, où toutes les choses sont considérées comme égales et mises sur le même plan : or ce domaine n'est-il pas, par opposition au domaine de la connaissance qui fait état de tous les aspects du réel sans faire acception de leur dignité, le domaine du vouloir et du sentiment où tout réside dans un choix que nous faisons et dans son retentissement sur notre état intérieur : et le vouloir, qui est inséparable du désir, ne s'en distingue-t-il pas pourtant en lui montrant qu'au delà du désir, il y a un désirable, qui est précisément la valeur elle-même ?

Nous avons cherché à établir ensuite que les contradictions qui opposent entre elles les théories différentes de la valeur sont inséparables de l'essence de cette notion qui réside dans l'effort que nous devons faire pour les transcender : si la valeur n'est ni objective ni subjective, c'est parce qu'elle est un effort pour subjectiver l'objet, c'est-à-dire pour traverser l'intervalle qui sépare l'acte de la donnée et qui rejoint l'individuel à l'universel. Mais l'intervalle est nécessaire pour que la participation soit possible et que la valeur se réalise. — Cependant, nul ne met en doute qu'il n'y ait des degrés de la valeur et que la valeur ne se présente à nous sous la forme d'une échelle verticale tendue elle-même entre deux extrémités dont les mots de bien et de mal expriment assez bien la signification axiologique, de telle sorte que la notion de valeur est la seule [notion] grâce à laquelle on puisse espérer obtenir une réconciliation entre la quantité et la qualité (1). — Enfin nul ne saurait douter que la valeur ne consiste essentiellement dans l'intimité ou le secret et que pourtant, elle porte en elle une exigence de réalisation sans laquelle elle ne serait rien de plus qu'un rêve ou une chimère. Et toutes les observations précédentes confirment, semble-t-il, cette sorte d'appel vers l'absolu que tous les hommes entendent dans l'emploi du mot valeur, qui trouve une résistance dans le relatif, mais demande toujours qu'elle soit vaincue.

Cette analyse elle-même préparait nécessairement les deux parties suivantes dans lesquelles il importait de montrer à la fois quelle est la relation qui unit l'être à la valeur, et comment cette relation ne se réalise que si la valeur est incarnée. La relation de la valeur et de l'être ne pouvait être comprise que si l'on montrait comment elle s'oppose à la réalité telle qu'elle est donnée, mais

(1) Le paradoxe ici, c'est qu'il est impossible sans doute d'imaginer une différence de degré autrement que dans le langage de la quantité, bien que les différents termes soient ici les nuances d'une qualité et que les termes extrêmes de bien et de mal expriment sans doute le type ontologiquement le plus parfait et le plus pur de l'hétérogénéité et même de l'incompatibilité qualitative.

afin de permettre à l'existence de répondre à sa tâche fondamentale qui est la réalisation de l'essence. Ce qui n'est possible que si l'être est défini non pas comme une chose, mais comme un acte où la valeur et l'existence ne sont pas encore dissociées, qui est transcendant au monde et qui est l'acte d'un esprit. Mais cet acte qui introduit partout l'être avec lui n'est pourtant qu'un acte de participation, inséparable d'une donnée qui n'a de sens que par rapport à lui et qui, pour cette raison même, possède toujours le caractère d'une apparence. — Cependant cette apparence n'est point une illusion qu'il s'agit seulement pour nous de dissiper. C'est en elle que l'acte reçoit la détermination qui l'achève et sans laquelle il demeure à l'état de possibilité pure. Il s'agira par conséquent de montrer comment la liberté éclate en possibles différents entre lesquels l'esprit choisira un idéal qu'il opposera au réel, afin non pas seulement de le contempler ou de le désirer, mais de l'actualiser. Le temps est l'instrument de cette actualisation : le sens même du temps permet de donner à notre activité un sens qui la valorise ; et le propre de la valeur, c'est à la fois de résister au devenir qui émiette et détruit toute chose, et d'obliger notre activité à s'engager dans un progrès qui ne finit pas, afin de se dépasser toujours. Ainsi par le moyen du temps s'accomplit cette relation du fini et de l'infini qui constitue l'essence même de notre liberté.

Cependant la valeur n'a été définie jusqu'ici que dans les termes les plus généraux. En présence de la multiplicité des actions possibles ou des formes différentes du donné, elle s'exprime toujours par un acte de préférence dont nous cherchons le fondement dans un jugement de valeur. La préférence est essentielle à la valeur dans la mesure où elle est la négation de l'indifférence. Et même il est remarquable, d'une part qu'elle n'est rien de plus qu'une expression axiologique de la différence et peut-être le fondement ontologique de celle-ci, et d'autre part qu'elle convertit immédiatement la différence chronologique entre l'avant et l'après

en une différence axiologique entre le haut et le bas. La préférence est constitutive de l'être du moi, qui pourtant ne parvient à s'accomplir que par une préférence accordée au Tout dans lequel toutes les préférences particulières doivent trouver leur origine et le fondement de leur légitimité. Mais c'est le jugement qui est l'acte propre par lequel s'opère le discernement des valeurs et, malgré l'opposition classique que l'on établit entre les jugements de réalité et les jugements de valeur, peut-être faut-il dire que dans tout jugement, la valeur se trouve en un sens impliquée : faute de quoi il manquerait à la vérité qui est sa destination essentielle. Aussi a-t-on essayé de montrer qu'il y a entre le jugement de connaissance et le jugement de valeur à la fois symétrie, implication réciproque et convergence, de telle sorte qu'il y a un point sans doute dans le développement de la conscience où la vérité suprême coïncide pour nous avec la suprême valeur. Dès lors on peut se demander s'il n'y a pas une logique du sentiment et du vouloir parallèle à la logique de l'intellect, qui ne peut pas en être séparée, et qui nous permettrait de nous élever jusqu'à l'idée d'un critère commun dont la mesure quantitative et l'estimation qualitative apparaîtraient comme les deux formes opposées et corrélatives.

Le dernier problème dans lequel une théorie générale de la valeur vient trouver pour ainsi dire son point de culmination réside dans cette contradiction apparente que nous avons déjà rencontrée à savoir que la notion de valeur est inséparable de la notion d'un ordre hiérarchique — de telle sorte que hiérarchie et valeur apparaissent comme les deux aspects d'une même notion, — et que pourtant, alors que l'idée de hiérarchie semble supposer une échelle continue entre deux extrêmes, ces deux extrêmes paraissent s'opposer l'un à l'autre et s'exclure radicalement comme dans l'alternative du Bien et du Mal. Mais sur le premier point, on observera d'abord que l'idée d'un système hiérarchique constitue le seul moyen dont nous disposions pour

introduire l'unité entre des valeurs différentes, s'il est vrai que la verticalité leur est essentielle et qu'il y a un sommet par rapport auquel elles se situent et vers lequel elles tendent et concourent toutes. Ce système apparaît donc comme un système conditionnel destiné à rendre possible cette ascension spirituelle sans laquelle la valeur perdrait son essence dynamique. Mais ce système est un système vivant qui ne se réalise qu'à travers des conflits qu'il nous appartient à chaque instant de résoudre, et qui ne se maintient que par un acte de liberté tel qu'on puisse en renverser le sens. — Quant à l'alternative du Bien et du Mal, c'est celle du pour et du contre dont on trouve déjà le témoignage dans l'opposition entre le oui et le non de l'affirmation et qui est inséparable et caractéristique de l'exercice de notre liberté. L'alternative offerte à la liberté se présente il est vrai sous des formes bien différentes, comme celle de l'être et du non-être, de l'individu et du tout, de l'ordre et du désordre, d'un passé qui nous entraîne ou d'un avenir qui nous sollicite, d'une intériorité où l'être s'enracine ou d'une extériorité qui nous divertit. Mais dans tous les cas, le mal est du côté de la négation : seulement il faut que cette négation devienne un acte positif, lié à la volonté de détruire ou d'abaisser et de corrompre. Telle est la racine métaphysique du Bien et du Mal dont on voit bien qu'elle réside dans notre liberté elle-même et dans l'usage qu'elle fait de la nature qu'elle met au service de l'esprit ou dont elle devient l'esclave, ce qui montre assez clairement que le bien et le mal sont non seulement inséparables, mais encore complémentaires et que nulle chose n'étant bonne ou mauvaise autrement que par l'acte qui la fait être telle ou telle, c'est à chaque conscience qu'il appartient de créer la vérité de l'optimisme ou du pessimisme.

Ainsi on a montré que la valeur est enracinée dans l'intériorité même de l'être, que partout où elle est présente elle est comme une rencontre de l'absolu, puisqu'en donnant une satisfaction égale aux aspirations de l'intellect et du vouloir, elle introduit dans

l'être et la raison d'être, qu'elle nous rend co-participants de l'acte créateur et donne au monde une signification dont la mise en œuvre dépend de nous.

Passage au problème de la diversité des valeurs

C'est dans la mise en œuvre de la valeur que nous la voyons prendre les formes les plus différentes. Car, bien qu'elle procède toujours de la même source, c'est dans l'expérience qu'elle se réalise. Elle n'est pas un idéal indéterminé au nom duquel nous pouvons récuser et condamner tous les aspects du donné. Il faut qu'elle vienne s'incarner en lui, qu'elle le pénètre et qu'elle en revête toutes les modalités. A cet égard, on peut dire qu'elle évoque les caractères mêmes qui appartiennent à l'être dont nous savons bien qu'il est un et univoque, mais qui s'épanouit en une multiplicité infinie d'existences différentes qui n'achèvent jamais d'exprimer toute sa richesse et toute sa fécondité. Et comme dans l'existence la plus humble l'être est déjà présent tout entier, ainsi dès que la valeur est en jeu, dans sa nuance la plus subtile on retrouve l'indivisibilité de son essence. C'est qu'il n'y a pas un mode de l'être ou de la valeur qui n'appelle et qui n'enveloppe tous les autres. L'unité de l'être ou de la valeur ne doit pas être considérée comme une unité vide et abstraite. Elle contient en elle toutes les formes que l'être ou la valeur sera susceptible de recevoir. La diversité est ici un effet de la participation qui oblige les consciences individuelles à poursuivre toujours des fins particulières. Cette unité est une source dans laquelle chaque conscience ne cesse de puiser, mais au lieu de se disperser et de s'abolir dans une multiplicité de termes hétérogènes, elle trouve son expression concrète dans la nécessité où nous sommes de relier tous ces termes les uns aux autres dans un même système cosmologique ou axiologique. Et comme il faut tout l'univers pour soutenir l'existence d'un brin de paille, le bien en apparence le plus chétif

suppose tout l'édifice des valeurs où il trouve une place et qu'il contribue à construire. La notion de totalité est inséparable à la fois de l'être et de la valeur. Dans aucun des deux domaines on ne peut introduire une faille sans les voir s'écrouler l'un et l'autre. Là où l'être nous manque, c'est que nous manquons de force pour le saisir ; là où la valeur nous échappe, c'est la volonté qui lui échappe et qui lui demeure infidèle. Or partout où l'être est présent, la valeur pénètre avec lui : elle en exprime l'intimité et la puissance justificatrice. Là où la valeur se dissocie de l'être, il ne reste de l'être que le phénomène : mais cette dissociation est nécessaire pour que la valeur ne soit jamais une donnée, pour qu'elle se réalise en s'incarnant et que le phénomène reçoive d'elle sa signification.

On pourra donc imaginer dans le monde autant d'espèces différentes de valeur qu'il y a d'espèces différentes de la multiplicité : car il est nécessaire que la valeur revête des formes différentes, selon la diversité des individus qui l'assument, ou selon la diversité des objets auxquels leur activité s'applique. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux formes de la multiplicité ne nous permet de fonder sur elle une classification systématique des différentes espèces de la valeur : car on peut dire que chaque individu forme lui-même une espèce qui met en œuvre une forme unique et incomparable de la valeur, et que chaque objet à son tour exige de la valeur qu'elle prenne *hic* et *nunc* un visage toujours nouveau, de telle sorte que, pour ne pas risquer une sorte d'émiettement indéfini de la valeur, nous n'avons point d'autre issue que d'examiner la valeur à sa source même, là où elle n'est encore qu'une possibilité, mais qui exprime les conditions générales qui permettent à la participation d'insérer notre propre moi dans la totalité de l'être.

COMPLÉMENT

[*Axiologie et ontologie*]. — La philosophie des valeurs ne doit pas nous rendre injuste à l'égard de l'ontologie classique, mais nous apprendre à la régénérer et en pénétrer la signification la plus profonde. Si elle prétendait en demeurer indépendante, elle risquerait elle-même de se réduire à une sorte d'empirisme et de pluralisme ontologiques où la valeur n'intéresserait le vouloir que par une sorte de rencontre, précisément parce qu'on ne se serait point enquis de leur source commune, et où toutes les exigences de la conscience et de la communication entre les consciences seraient menacées de s'écrouler.

Il semble que la philosophie des valeurs se présente comme ayant découvert aujourd'hui un nouveau domaine de l'être en corrélation avec le désir et le vouloir qui seraient seuls capables de nous faire pénétrer en lui, de même que l'ontologie classique assignait pour rôle à l'intelligence de nous donner accès dans le domaine de la substance, par opposition à celui de l'accident ou de l'apparence. Et il était peut-être bon de rappeler que l'ontologie classique risquait toujours en insistant sur le caractère d'immutabilité de l'être véritable, de le considérer comme un objet comparable à l'objet sensible, mais qui serait seulement affranchi de la loi du temps. Seulement l'être ne jouit de cette propriété que parce qu'il n'est pas lui-même un objet, mais un acte éternel auquel nous participons nous-mêmes par notre vie temporelle. Dans cet acte la distinction entre les facultés ne s'est point encore faite ; il est aussi légitime de lui donner le nom de vouloir que celui d'intellect. Car le vouloir ne s'oppose à l'intellect que dans notre conscience, qui distingue ce qu'elle est capable de faire de ce qu'elle n'est capable que de contempler : c'est cette distinction qui est pourrait-on dire la loi constitutive de la participation. Alors l'intellect cherche naturellement la vérité, comme le vouloir cherche le bien, sans que l'on puisse pourtant méconnaître ni que le vouloir anime l'intellect et que la vérité soit le bien de l'intellect, ni que le vouloir s'exerce dans la lumière de l'intelligence et que le bien soit la vérité du vouloir. C'est à partir du moment où la participation commence, qu'il n'y a pas d'autre vérité que celle qui se fait elle-même par un acte de l'intellect, comme il n'y a pas d'autre bien que celui qui se fait lui-même par un acte du vouloir. Mais l'être absolu, c'est

ce pouvoir d'autoréalisation dans lequel l'activité de l'intellect et celle du vouloir ne sont pas encore séparées, où la raison d'être et la valeur ne font qu'un et qui trouve dans chaque conscience particulière, au moment où elle les dissocie, la condition de sa mise en œuvre et le témoignage de son efficacité.

L'esprit n'est lui-même que la distinction et l'union indéfiniment poursuivies de l'intellect et du vouloir ; et le propre de la valeur, c'est de supposer cette distinction afin de produire cette union. C'est pour cela qu'elle est comme l'esprit lui-même à la fois cause et raison d'être : elle est la causalité de la raison d'être.

Le propre de la valeur, c'est qu'elle n'est ni donnée comme un objet, ni pensée comme un concept : elle est voulue, et c'est parce qu'elle est voulue qu'elle peut toujours être contestée. Mais la théorie des valeurs recherche précisément ce qui est tel qu'il peut être voulu absolument, c'est-à-dire partout et toujours, en revêtant toujours *hic et nunc* des formes particulières. C'est une science de la volonté mais d'une volonté libre, c'est-à-dire qui peut se déterminer elle-même et s'arrêter sur un objet de son choix. Seulement elle a toujours du mouvement pour aller au delà. Il arrive même qu'elle puisse, comme on le voit dans la passion (dans l'avarice, dans l'ambition) donner une valeur absolue à une fin particulière : mais alors, elle lui prête ce qu'une telle fin est incapable de lui apporter. Là où réside la valeur véritable, l'aspiration de la volonté, loin d'être bornée par la possession d'un objet, trouve en lui une satisfaction qui la comble et qui alimente indéfiniment son propre mouvement au lieu de le suspendre. Elle est la découverte de l'infini dans le fini.

PREMIÈRE PARTIE

LA CLASSIFICATION DES VALEURS

CHAPITRE PREMIER

UNITÉ ET DIVERSITÉ DES VALEURS

La relation entre la Valeur et les valeurs

On emploie à la fois les mots *la Valeur* et *les valeurs* et nul ne doute qu'il n'y ait en effet une essence commune de toutes les valeurs bien qu'elle ne se réalise qu'à travers des modes très différents et dont on ne voit pas, du moins à première vue, quel est le principe qui permet de les distinguer et pourtant de les accorder. Il en est ainsi du bien, dont on sent qu'il est le même bien et dont les formes paraissent hétérogènes et indépendantes. Si le propre de la pensée, c'est d'essayer de réduire à une unité abstraite la multiplicité des différences concrètes telles qu'elles s'offrent à nous dans l'expérience, c'est sans doute le propre de la valeur de montrer comment l'Unité vivante de l'esprit se diversifie et s'épanouit en une pluralité infinie de modes particuliers, soit pour témoigner de la puissance inventive de la liberté, soit pour faire état des situations dans lesquelles elle trouve à s'exercer et dont on peut dire tantôt qu'elles la limitent pour lui permettre

d'entrer en jeu et tantôt qu'elles traduisent l'action des autres libertés en tant qu'elles se dépensent sur d'autres points. Le temps qui est la condition de la diversité et de l'inachèvement de toutes les existences particulières est aussi le moyen par lequel tend à se réaliser l'identification toujours cherchée et toujours en suspens de l'existence et de la valeur. Ainsi l'unité de la valeur ne peut rien exprimer de plus que l'unité d'une activité qui doit trouver en elle-même la justification de son propre exercice. Et la multiplicité des valeurs exprime les conditions de possibilité sans lesquelles cette activité elle-même ne pourrait pas entrer en jeu.

Rapport inverse de l'unité et de la diversité dans l'ordre du connaître et dans l'ordre de l'être

Si le problème des rapports entre l'un et le multiple ne trouve pas de solution lorsqu'on a recours simplement à la connaissance, puisque la connaissance cherche sans doute l'unité, mais que le divers est pour elle le scandale qu'elle entreprend d'abolir, la valeur nous en fournira peut-être la clef. Car elle est moins un problème que la clef de tous les problèmes qui gardent leur mystère aussi longtemps qu'une certaine valeur qu'ils recèlent se dérobe à nos yeux. Or il est possible que la valeur ne parvienne à se réaliser qu'à travers une diversité qu'elle exige et qu'elle ne cesse à la fois de produire et de résoudre. Et l'on verrait alors la différence elle-même reprendre une valeur que la connaissance tend à lui dénier. A *la dialectique ascendante* où le divers cherche à retrouver son unité et qui est peut-être *une dialectique de mort*, viendrait se joindre *une dialectique descendante* où l'un tend à s'épanouir dans une diversité créatrice et qui est *une dialectique de vie*.

Le principe de l'unité de la valeur réside dans l'unité même de l'esprit dont toutes les différences procèdent. Mais c'est une unité en puissance tant qu'elle ne s'exerce pas à travers une cons-

cience individuelle : et celle-ci en appelle une infinité d'autres. Chacune d'elles se réalise à travers une série de rencontres et de résistances qui deviennent les instruments de son propre progrès, et qui l'obligent à mettre en jeu des formes d'activité toujours nouvelles. Ainsi naissent des modes particuliers de la valeur qui sont en rapport avec la multiplicité infinie des individus et des choses, des situations et des fonctions. Mais l'unité de la valeur devient une unité manifestée ou, si l'on veut, une unité en acte dans la corrélation de toutes les valeurs différentes, dont aucune ne peut être posée sans requérir toutes les autres. La valeur concrète et vivante doit donc s'exprimer par un système des valeurs : la valeur est toujours telle valeur qui ne mérite ce nom pourtant que parce qu'elle exige la présence de toutes les autres, au lieu de les exclure. On peut même dire qu'en un certain sens elle les enveloppe. Aucune valeur ne peut être isolée du tout de la valeur sous peine de subir une mutilation qui la transforme en un objet, et suspend le mouvement de la conscience au lieu de le promouvoir (1).

Une diversité concrète de modes incomparables est donc un aspect de la valeur, qui traduit sa richesse et sa fécondité, mais la convergence de tous ces modes en est un autre aspect qui traduit son indivisible unité.

Unité et multiplicité de l'être (et de la valeur)

L'unité de la valeur s'impose à notre esprit avec la même nécessité que l'unité de l'être. Car on ne peut rien dire d'aucun objet sans poser d'abord l'être de cet objet, qui doit être au moins un être de pensée s'il n'y a aucune expérience dont il fasse partie.

(1) C'est là une indication précieuse qui tend à montrer que toute valeur particulière que l'on isole de toutes les autres se dévalorise et risque d'être tournée contre la Valeur qui est totale et indivisible : et cela est vrai non seulement de la connaissance qui, si elle est seule, nous détourne de l'action, mais jusqu'à un certain point de la moralité elle-même qui, si elle devient l'unique valeur, engendre le pharisaïsme.

Et de même il n'y a pas de valeur particulière, si humble qu'on la suppose, qui n'apparaisse comme une détermination ou un aspect non point de la valeur en général, mais du tout de la valeur. Cela ne veut pas dire qu'il y ait une coïncidence actuelle entre l'être et la valeur mais seulement qu'il n'y a point un seul mode de l'être qui ne puisse devenir le véhicule d'un mode de la valeur. Il semble qu'il y ait toujours dans l'être un caractère statique ou encore qu'il soit un pur objet de pensée, au lieu que la valeur présente toujours un caractère dynamique, c'est l'être même en tant qu'il est voulu.

C'est un problème de savoir pourquoi l'unité de l'être s'exprime par une multiplicité infinie de formes particulières. On pressent obscurément que si l'être demeurait dans son unité, cette unité ne serait l'unité de rien : ce serait une unité purement abstraite, vide de tout contenu. Il n'y a d'unité réelle que l'unité d'une multiplicité. Et pourtant nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que la multiplicité apparaît par rapport à l'unité de l'être comme une sorte de chute et de dégradation, de telle sorte que si nous remontons toujours du multiple vers l'un il nous paraît toujours difficile d'expliquer comment l'un est parvenu à briser cette perfection indivisible qui est le terme de toutes nos aspirations. Telle est la double raison qui a donné naissance sans doute au panthéisme pour qui l'imperfection du multiple est le caractère propre de chacune de ses parties, lorsqu'elle demeure séparée de toutes les autres, au lieu que lorsqu'elle se réunit à elles, elle se confond avec l'unité même de l'Être considéré dans son infinie richesse et son infinie fécondité.

Mais si l'on accepte que l'être n'est pas un concept général ou une dénomination commune et que son essence profonde réside dans l'acte qui le fait être, alors la distance entre l'un et le multiple diminue et peut-être même s'abolit, du moins s'il est vrai qu'agir, c'est produire, c'est se faire en faisant, c'est faire participer à l'être même que l'on se donne un être qui jouit d'une exis-

tence que nous lui avons communiquée et pourtant qui lui est propre. Ce qui est le mystère même de la création, non pas seulement en Dieu, mais en nous-même, s'il est vrai qu'en nous comme en lui, être, c'est agir et créer. Si l'unité de l'être, c'est l'unité d'un acte dont tout dépend et hors duquel il n'y a rien, cette unité est donc inséparable d'une multiplicité infinie de termes qu'elle appelle à l'existence dans une création ininterrompue sans cesse redoublée et renaissante. Cette unité de production qui suit la pente de l'être et nous fait assister à sa genèse est juste l'inverse de l'unité de réduction qui suit la pente du connaître et n'a d'autre ambition que de le résorber.

Unité dynamique et hiérarchique de la multiplicité des formes de la valeur : fondement de l'unité abstraite des formes de l'être

La multiplicité des modes de la valeur est plus aisée à déduire de l'unité de la valeur que la multiplicité des modes de l'être : et peut-être celle-ci est-elle la raison d'être de celle-là. Car non seulement on peut reprendre pour elle l'argument que l'on alléguait pour l'autre tout à l'heure : à savoir que l'unité de la valeur, détachée d'une multiplicité de valeurs dont elle est l'unité est dépourvue de contenu, c'est-à-dire abstraite et nominale, mais encore la valeur plus évidemment que l'être qu'elle justifie est inséparable de l'acte dont elle est l'âme et dont on voit mal comment, sans elle, il serait capable de s'exercer. A notre échelle, il n'y a qu'elle qui puisse tirer notre activité de l'inertie ou du repos. Elle en est la raison vivante. Et si l'on est porté à penser que c'est là en effet le caractère de la conscience, en tant précisément qu'elle mesure la disparité entre ses propres exigences et l'état du monde qu'elle a sous les yeux, on répondra que ces exigences, elle les trouve pourtant en elle, qu'elle les puise dans cette activité suprême dont le monde dépend, et que si le monde

n'y répond pas, c'est parce qu'il ne saurait y répondre qu'avec sa propre collaboration : ce qui explique suffisamment pourquoi elles se présentent à elle comme des exigences qu'il lui faut satisfaire.

Mais déjà ici le rôle de la multiplicité apparaît comme le moyen par lequel l'unité active de la valeur se réalise. Une valeur statique est une chose, c'est un néant de valeur. Pour que la valeur entre en jeu, il faut qu'il y ait un temps où elle se déploie, c'est-à-dire où se produise à chaque instant une dissociation entre le réalisé et le voulu. Or c'est l'intervalle qui les sépare et l'effort pour le franchir qui définit l'être individuel comme tel. L'unité de la valeur appelle donc l'existence d'une pluralité infinie d'individus qui trouvent devant eux un monde formé d'une multiplicité infinie d'objets, dont il faut dire qu'ils leur fournissent à la fois les conditions de leur limitation, la matière de leur action, et l'instrument de leur communication mutuelle. Et toutes les formes particulières de la valeur naissent de ces relations que chaque individu est capable de soutenir avec lui-même, avec l'absolu dont il dépend, avec tous les objets qui l'entourent, avec tous les individus qu'il trouve sur son chemin. De telle sorte que si c'est la valeur qui donne à l'être sa signification et sa fin et si elle enveloppe nécessairement la multiplicité comme le moyen par lequel elle se réalise, on peut penser que c'est elle aussi qui appelle à l'existence la multiplicité des formes de l'être comme le support des formes différentes de la valeur.

A quoi s'ajoute encore un autre argument : à savoir que si la valeur n'est pas une chose, nous avons toujours besoin de la promouvoir. Elle suppose donc des échelons que nous devons gravir tour à tour. L'unité des différentes formes de la valeur apparaît donc comme une unité hiérarchique. Mais c'est ainsi que l'on s'est représenté le plus souvent l'unité des différentes formes de l'être : et c'est là peut-être la seule manière de l'assurer, du moins si l'on recherche une unité proprement ontologique qui ne peut

être que dynamique et dont une unité logique ou abstraite — c'est-à-dire tendue du particulier au général — ne saurait aucunement tenir la place.

[La connaissance tend à réduire, la valeur à produire]

On voit donc comment la théorie de l'être et la théorie du connaître vont en quelque sorte en sens opposé : le connaître suppose l'être déjà posé, avant que la connaissance commence, il ne peut l'être que comme une multiplicité inintelligible dont la connaissance ne triomphe qu'en l'anéantissant. Telle est la raison de l'emploi qu'elle fait de ce mot « réduire » dont on peut dire qu'il marque bien l'ambition propre du savoir scientifique et dont la négativité épouvante (1). Au contraire la valeur, c'est l'affirmation pure considérée à la fois dans la raison qui la justifie et dans la volonté qui en prend la charge : et si elle paraît étrangère au réel, c'est parce qu'elle est au-dessus du réel comme une exigence de réalisation. Elle est la créativité même dans son unité et dans son infinité à la fois.

Au lieu d'être une exigence de réduction, elle est une exigence de production. Elle va de l'idée au réel et non pas du réel à l'idée. Il y a en elle une puissance infinie d'affirmation qui l'oblige à inventer toujours des formes d'existence nouvelles dans lesquelles elle n'achèvera jamais de s'incarner. On le voit déjà dans la fécondité de la nature qui (par opposition au pur mécanisme que la science y substitue) est déjà par rapport à la valeur une condition qui la rend possible, une image qui la figure, un appel auquel elle doit répondre. Mais dans chacune des formes de la valeur, nous rencontrons la même confiance créatrice : et c'est l'unité de la valeur qui oblige le peintre à créer toujours de nouveaux tableaux dont

(1) C'est sans doute le caractère fondamental de la valeur et qui est à la source de toutes les difficultés que rencontre toute théorie de la valeur d'appartenir à l'existence créatrice et non point à la connaissance rétrospective.

on peut dire qu'ils sont tous semblables et tous différents, c'est elle qui oblige la vertu à accomplir toujours quelque nouvelle action qui toujours recommence et qui toujours varie ; c'est elle qui oblige l'action spirituelle à éveiller toujours de nouvelles consciences à une vie indépendante comme si elle ne pouvait réaliser toute l'efficacité qui est en elle qu'en multipliant sans cesse ses propres foyers. C'est elle enfin qui, là où elle engendre l'amour de la vérité, nous oblige à chercher toujours des vérités nouvelles qui l'expriment sans la diviser et à y faire participer toujours de nouveaux êtres autour de nous.

Unité et multiplicité de la science et de la valeur

Cette analyse nous permet de dégager le caractère le plus original de la valeur et le changement radical qu'elle introduit dans la conception de l'unité à laquelle la science nous avait accoutumé. L'unité dans la science est une unité de réduction dans laquelle le multiple s'anéantit. Il y a dans la science et dans toutes les disciplines qui en procèdent une haine à l'égard des différences individuelles qui sont toujours les marques de son échec parce qu'elles sont proprement irréductibles. Comme on le voit dans le concept et dans la technique, la science ne connaît pas d'autre multiplicité qu'une multiplicité de répétition. — Mais il n'en est plus de même en ce qui concerne la valeur. L'unité de la valeur est si l'on peut dire une unité de production par laquelle le multiple se justifie. Alors que l'unité à laquelle la science aboutit est une unité abstraite et schématique, l'unité d'où la valeur procède est une unité active et vivante qui ne cesse d'inventer des formes d'existence toutes différentes les unes des autres et dont chacune est originale et irremplaçable. Ce dont témoignerait assez clairement non pas seulement l'analyse des différentes espèces de valeur, mais dans chacune d'elles leur inépuisable diversité, comme on le voit dans les différentes productions de l'art ou de la moralité. Et l'on peut dire qu'il y a deux conceptions différentes du monde, selon que son unité est purement formelle ou logique, qu'elle se fonde seulement sur l'unité même de la connaissance ou qu'elle est l'unité de la valeur, c'est-à-dire d'une volonté qui, à travers ses formes participées, demeure toujours en accord avec son vœu le plus profond et nous permet de justifier chacune d'elles et de montrer comment elles s'articulent.

Les valeurs fondamentales

Les différentes formes de la valeur fondées sur la participation
Réduction à trois : le vrai, le beau, le bien

L'expression « valeur de fait » ou valeur objective n'a proprement aucun sens si le fait ou l'objet ne reçoivent jamais leur valeur que de l'esprit qui, au moment où il s'en empare, leur donne une consécration qui les transfigure. Il suffit que nous entendions par esprit une activité personnelle dont toute opération est une justification d'elle-même et de son objet pour que la valeur ait trouvé son fondement. Et il est évident que nous allons voir apparaître autant d'espèces de valeurs qu'il y a de fonctions de l'esprit. Cependant l'idée même de la pluralité des fonctions de l'esprit apparaît comme une sorte de paradoxe si le caractère essentiel de l'esprit, c'est son unité. On ne peut pas se contenter de dire que cette unité se divise selon ses rapports différents avec la multiplicité à laquelle elle s'applique. Car c'est l'apparition de cette multiplicité qui est maintenant en question. Mais ces problèmes ne nous paraîtront plus insolubles si nous retournons vers l'expérience fondamentale dont toutes les autres dépendent et qui les supporte : cette expérience est celle de notre existence personnelle et subjective, qui est enveloppée dans une existence plus vaste, mais que nous pouvons dominer, pénétrer et traverser dans une sorte de progrès ininterrompu. Dès lors, on peut dire que l'activité de notre esprit — précisément parce qu'elle est imparfaite et toujours en progrès, mais inséparable pourtant de la totalité de l'Être à l'intérieur de laquelle elle s'insère et qui la soutient — s'exprime nécessairement par deux fonctions opposées : l'une qui nous apprend à prendre possession par la représentation de l'être que nous ne sommes pas ou qui nous dépasse — et qui est exercée par l'entendement —, l'autre qui nous permet

de collaborer à l'œuvre de la création, de marquer le monde de notre empreinte et d'y ajouter toujours : telle est en effet l'affaire de la volonté. Cependant il y a un accord cherché, désiré, manqué (1) entre ce que nous connaissons et ce que nous voulons, que la sensibilité est seule capable d'apprécier et qui sous sa forme proprement spirituelle convertit le plaisir égoïste en une joie esthétique. Telle est l'origine des trois valeurs fondamentales, le vrai, le bien, le beau.

I. — *La valeur intellectuelle est la vérité.* — Elle est la prise de possession par l'esprit de la réalité en tant qu'elle est au delà de nous. Cette prise de possession est toujours virtuelle, elle ne nous donne pas la réalité elle-même, mais seulement sa représentation et cette représentation n'a de sens que pour nous. On considère souvent l'idéal de la connaissance comme résidant non seulement dans une adéquation, mais dans une identification de la représentation et du réel, et il semble que ce soit là la limite vers laquelle elle tend à mesure qu'elle s'enrichit. Mais d'abord cet idéal ne peut pas être atteint, sans quoi la connaissance s'abolirait dans sa propre perfection. Il subsiste toujours un intervalle entre la connaissance et son objet et cet intervalle ne pourra jamais être comblé, de telle sorte que la connaissance réside seulement dans une certaine correspondance variable entre la représentation et le réel. Et c'est parce que je dois me séparer du réel pour le connaître que je puis aussi le manquer. Ainsi l'erreur demeure corrélative de la vérité et c'est seulement de son contraste avec l'erreur possible que la représentation tire la valeur de vérité que je puis lui donner.

Bien que l'objet ne préexiste pas à proprement parler à la connaissance, puisque le propre de la connaissance est précisément de faire apparaître le réel devant nous comme un objet, on peut dire que le réel dont elle fait un objet devance toujours la connais-

(1) Var. « tantôt atteint et tantôt manqué ».

sance que je puis en acquérir. Toute connaissance est rétrospective et il n'y a de connaissance que de l'accompli. Le fait, c'est ce qui est déjà fait et qui ne pourrait pas être saisi autrement. Même en ce qui concerne mes propres actions, je ne les connais que lorsqu'elles sont achevées ; et c'est pour cela que la mémoire est la forme la plus pure de la connaissance de soi. C'est pour cela aussi que toute connaissance de la réalité individuelle et concrète tend nécessairement à prendre la forme d'une histoire.

Mais on sent bien que cette histoire ne me permet qu'une référence à un événement aboli sur lequel je n'ai plus aucune prise, et auquel elle m'assujettit parce que je suis incapable de le reproduire. Au lieu que l'ambition de l'esprit, c'est de réduire le réel à sa propre opération (1). Aussi, à l'opposé de la connaissance historique, nous trouvons la connaissance mathématique qui cherche à construire et non plus à décrire ; par opposition à la connaissance historique qui s'applique toujours à l'individuel et au concret, la connaissance mathématique est universelle et abstraite. Elle réside dans un acte qui peut être toujours refait, mais elle exprime une possibilité plutôt qu'une existence.

Et c'est pour cela que les différents esprits cherchent l'idéal de la connaissance, les uns dans l'histoire, qui seule considère l'objet réel dans son caractère unique et irrecommençable, et les autres dans les mathématiques, qui seules nous découvrent des opérations de l'esprit qui sont créatrices de leur objet dont il dispose toujours. Il est évident que l'échelle des sciences s'ordonne tout entière entre ces deux extrêmes et que dans chacune d'elles nous trouvons à la fois une coïncidence cherchée avec un objet et un effort pour le produire par la seule activité de la pensée sans que les mathématiques puissent se passer de toute relation à l'expérience ni l'histoire de tout essai de reconstruction des faits qu'elle entreprend de décrire. Entre ces deux extrêmes l'expéri-

(1) Ce que l'on observe aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre mathématique dont le réel s'écarte toujours.

mentation constitue elle-même le centre de tout l'édifice scientifique puisqu'elle implique une opération de la pensée dont nous demandons précisément au réel qu'il vienne la confirmer. On reconnaît donc dans la vérité définie comme la valeur intellectuelle le double caractère qui doit appartenir à l'idéal de la connaissance pour un être qui essaie de s'emparer par la pensée d'un monde qu'il n'a pas créé, c'est-à-dire qui cherche à l'embrasser par la représentation : cet idéal traduit indivisiblement l'activité originale de l'esprit et sa subordination à l'égard d'une réalité dont il reconnaît la présence et avec laquelle il faut qu'il soit accordé.

II. — *La valeur morale est le bien.* — Elle exprime l'idéal de la volonté comme la vérité exprime l'idéal de l'intelligence. Mais, tandis que l'intelligence cherche seulement à reconstruire un monde déjà donné, le propre de la volonté, c'est de modifier ce monde donné ou de faire sortir du néant un monde nouveau dont elle est elle-même la cause véritable. Et peut-être pourrait-on dire que, si l'intelligence traduit la limitation de notre conscience par la nécessité où elle est de s'appliquer à une réalité dont la connaissance ne nous donne que la virtualité, la volonté traduit aussi son insuffisance par la nécessité où elle est de s'appliquer pour agir à une réalité qu'elle est astreinte seulement à modifier.

Il semble en effet que la volonté n'agisse jamais que pour transformer le visage visible du monde c'est-à-dire cet univers matériel qui s'offre toujours à nous sous les espèces de la représentation. Mais ce n'est là pour elle qu'une fin apparente. Et tous les efforts par lesquels elle modifie l'aspect du monde et introduit toujours en lui quelque effet nouveau, ne sont qu'un des moyens par lesquels elle cherche elle-même à se fortifier et à s'approfondir ou bien à atteindre une autre volonté et à entrer en communication avec elle : ces deux fins sont inséparables. Ainsi, il n'y a point d'homme qui puisse se proposer comme terme dernier de son activité une création matérielle. Celle-ci n'est jamais que

l'instrument d'un progrès spirituel. Et il faut reconnaître qu'il ne suffit pas à la volonté de se vouloir elle-même puisque, étant nécessairement une volonté finie — sans quoi elle ne serait pas une volonté puisqu'elle n'aurait rien à vouloir — elle a besoin de toutes les autres volontés et appelle leur existence à la fois pour la soutenir elle-même et pour lui fournir une fin qui mérite qu'elle s'y applique. De là ce fait dont l'expérience ne cesse de témoigner, c'est qu'une autre volonté que nous rencontrons sur notre chemin est toujours pour nous une suprême valeur. Il n'y a pas de différence pour nous entre reconnaître l'existence d'une autre volonté et reconnaître sa valeur : elle porte en elle une initiative spirituelle, à la fois distincte et solidaire de la nôtre et telle qu'elles déterminent ensemble leur double avenir et l'avenir même du monde. Le bien moral réside dans le rapport des volontés entre elles.

Et l'on comprend facilement que ce rapport ne puisse se réaliser que de deux manières : d'abord par le respect absolu d'une autre volonté, quelle qu'elle soit, dont je dois chercher à maintenir, à protéger l'indépendance, ensuite par un lien privilégié avec telle volonté particulière, différente de toute autre, qui m'est unie dans une situation concrète par ce qu'il y a d'unique et d'individuel en elle et en moi et dont je dois favoriser le développement à la fois pour répondre à un appel qu'elle m'adresse et à une sorte de mission que j'ai sur elle. Telle est l'opposition entre les devoirs de justice et de charité. Ces deux sortes de devoirs sont inséparables, car si la charité vise le prochain, le prochain est aussi tout homme que je trouve sur mon chemin. Seulement, les devoirs de justice ont un caractère abstrait et anonyme comme les concepts mathématiques, bien qu'ils s'appliquent toujours comme eux à une situation particulière, et les devoirs de charité ne connaissent, comme l'histoire, que des individus et les rapports vivants qui les unissent.

On peut dire que la valeur morale, c'est la valeur de l'activité, en tant qu'elle est créatrice de la personne : la volonté s'appuie

sur la nature qu'elle accepte, réforme et dépasse afin d'en faire l'instrument même de sa vocation. Elle ne répare son insuffisance qu'en se tournant vers d'autres volontés avec lesquelles elle forme société et qui deviennent pour elle à la fois un but et un soutien. Ainsi, dans la morale comme dans la connaissance, le terme de l'action du sujet se trouve aussi hors de lui et non pas en lui, mais tandis que, dans la connaissance, il s'agit seulement d'un objet qu'il doit se représenter afin de le dominer, ici il réside dans une autre volonté à laquelle il faut que l'être se donne et dont il cherche à maintenir et à accroître l'existence par un acte d'amour.

III. — *La valeur esthétique est le beau.* — On peut dire qu'elle crée une sorte de médiation entre la valeur intellectuelle et la valeur morale. Tout d'abord, elle a pour objet le monde perçu, comme la science, mais ce monde, elle ne se borne pas à l'explorer dans sa totalité afin de discerner en lui un ordre qui nous permette d'en disposer ; même si tout objet en droit est susceptible d'acquérir une valeur esthétique, elle ne cesse de faire un choix entre les différents aspects du réel dont les uns demeurent indifférents tandis que les autres semblent contredire la valeur au lieu d'en témoigner. Ainsi, tandis que la vérité enveloppe en elle tout ce qui est, tandis que le bien doit exclure et anéantir tout le mal qu'il peut y avoir dans le monde, le propre de la beauté, c'est de pouvoir s'appliquer à tous les aspects du réel, à condition qu'ils soient transfigurés. Par là, la valeur esthétique justifie déjà son caractère d'être une transition entre les deux autres.

Mais elle nous conduit de la vérité au Bien par un autre chemin encore, car si la vérité est par elle-même contemplative (bien que la technique s'appuie sur elle) et si le bien est toujours pratique (bien qu'il soit d'abord un objet de connaissance), il semble que ce soit dans l'œuvre d'art que la révélation du Beau nous est donnée, de telle sorte qu'ici la contemplation et la création se trouvent unies par une indissoluble réciprocité. Bien que la vérité soit une prise de possession du réel par l'esprit, elle est d'abord

une subordination de l'esprit au réel, au lieu que le bien implique toujours une transformation du réel qui est subordonné à l'esprit ; mais l'esthétique nous oblige à reconnaître une affinité entre le réel et l'esprit, soit que l'esprit se retrouve dans les choses quand elles nous paraissent belles, soit qu'il lui appartienne de les rendre belles par l'exercice même de sa puissance créatrice. Elle participe à la fois de la contemplation, comme la vérité, et de la création, comme l'acte moral. Mais, dans la contemplation, [l'esprit] cherche encore le dessin de l'acte créateur et, dans la création, c'est une contemplation qu'il cherche à obtenir.

En ce sens, le sentiment, qui est le domaine propre de l'esthétique, forme un trait d'union entre l'objet ou l'idée qui suffisent au savant et la volonté morale qui change l'objet ou qui réalise l'idée ; il est le réel présent à la conscience et qui commence déjà à l'ébranler et à la faire agir. Il nous oblige à reconnaître une affinité entre le réel et nous : il le valorise comme la vérité valorise l'acte qui nous le représente et le bien l'acte qui s'y applique. C'est cette affinité entre le réel, qui n'est plus un objet pur, et une conscience, qui n'est pas encore une liberté pure, qui constitue la vie : l'art donne la vie aux choses et nous découvre notre propre vie comme étant la même vie que la vie même des choses.

Disons encore que la valeur esthétique ne naît qu'au point où nous pouvons mettre en lumière la coïncidence du réel et de l'idéal, au lieu que la valeur scientifique réside dans la coïncidence de notre pensée avec le réel, même si l'idéal ne cesse de le contredire, et que la valeur morale réside dans la coïncidence de notre volonté avec l'idéal, même si le réel ne cesse de le démentir. Elle implique la joie de la présence des choses dans le monde, alors que la science se contente de nous montrer cette présence et que la moralité en fait l'instrument d'une fin qui la dépasse.

CHAPITRE II

LE SYSTÈME DES VALEURS

[Esquisse du système des valeurs]

La classification des valeurs est *une médiation entre l'unité de la valeur et la diversité infinie des valeurs particulières*, qui sont toutes concrètes et liées à telle action, tel objet ou tel événement. Elle définit un ensemble de grandes voies dans lesquelles s'engage notre esprit dès qu'il entre dans le monde pour y trouver les conditions mêmes par lesquelles il s'exprime et se réalise. Ce qui montre assez clairement que les différentes valeurs doivent être en corrélation avec les différentes fonctions de la conscience et en constituer à la fois l'intention et la fin. Et la classification de ces fonctions n'exprime elle-même rien de plus que les moyens qui rendent possible notre propre participation à l'Absolu (1). L'activité de l'esprit se divise en fonctions différentes dont chacune

(1) On pourrait penser qu'il vaut mieux ne pas avoir présente à l'esprit une classification des valeurs et que mettre en œuvre la valeur, c'est se laisser guider par l'unité de la valeur dans toutes les démarches que l'on peut accomplir, sans faire de distinction entre les valeurs particulières et sans chercher quels sont les rapports qui les unissent. Ce qui est vrai sans doute et explique suffisamment l'observation que nous avons faite dans le premier chapitre de cette partie, à savoir que chaque valeur les contient toutes. Mais il s'agit ici d'une réflexion critique dans laquelle nous cherchons beaucoup moins à montrer comment il faut vivre pour vivre selon la valeur qu'à décrire le champ même sur lequel elle s'étend et les formes différentes qu'elle peut prendre et qui, au lieu de rien lui faire perdre de son unité, en manifestent au contraire l'inépuisable fécondité. Aussi faut-il dire que tout choix que l'on pourrait faire sciemment et consciemment entre les valeurs porte atteinte à l'essence de la valeur. Celui qui veut la valeur veut aussi leur ordre et leur hiérarchie. Seulement il est assujetti à une situation, il possède une vocation qui l'obligent, souvent peut-être à proportion de son génie, de s'attacher à une valeur unique de manière non point à nier toutes les autres, mais à les retrouver en elle.

est une expression de la participation et chacune d'elles porte la valeur en elle dans son exercice même et l'introduit dans tout objet auquel elle s'applique : ce qui suffit pour fonder une classification des valeurs selon un ordre synoptique et hiérarchique à la fois, synoptique puisque toutes ces fonctions sont également nécessaires à la vie de l'esprit et expriment également son unité, — et hiérarchique, puisqu'elles se conditionnent les unes les autres afin de permettre à une conscience qui vit dans le temps son ascension en quelque sorte indéfinie. Et comme aucune des fonctions de l'esprit ne peut se détacher de l'esprit tout entier, de même dans chaque valeur particulière il nous appartiendra de retrouver le tout de la valeur.

Les valeurs sont en rapport avec les fonctions fondamentales de la conscience : mais dans chacune d'elles elles vont exprimer cette liaison de la subjectivité et de ses conditions objectives qui est la condition même de toute participation.

I. — Ainsi nous pouvons dire que la participation suppose d'abord une sorte de référence à l'univers dont le moi fait partie et par lequel il ne cesse d'être affecté ; d'où l'on peut dire qu'il y a des valeurs qui doivent être définies par rapport à la sensibilité et par rapport au corps dont le rôle est précisément de nous inscrire dans l'univers et d'en subir toutes les influences. Nous distinguerons donc en premier lieu des valeurs affectives où il semble que, dans le plaisir et la douleur, l'être apprécie tout ce qui est capable de servir son existence individuelle ou de la menacer, ce qui semble être en effet la fonction essentielle du plaisir et de la douleur. Mais ils dépendent eux-mêmes du corps et des conditions objectives de son existence, qui font apparaître alors les valeurs proprement économiques, qui sont le support, plus encore que la condition, des valeurs affectives, celles-ci possédant une ouverture sur toute la vie de la conscience, même la plus élevée. Ainsi elles dépassent singulièrement les valeurs économiques, qui par leur objectivité même peuvent en demeurer

indépendantes comme on le voit dans tous les plaisirs qui contredisent l'utilité au lieu de la traduire.

II. — Mais le sujet peut se détacher de son propre intérêt individuel et au lieu de juger du monde par rapport à lui prendre intérêt à cet univers même en tant qu'il est pour lui un pur objet de contemplation. Dans la mesure où il est affecté par lui et où il jouit de sa pure présence, il rencontre une autre espèce de valeur qui est la valeur proprement esthétique. Si maintenant nous nous retournons vers l'objet qui la produit en le considérant dans sa pure réalité en tant que nous sommes capable de la connaître, alors nous avons affaire aux valeurs intellectuelles : le monde se révèle à nous sous l'aspect de la vérité qui est la face objective de la beauté. Et comme l'utilité dans le premier couple ne coïncidait pas nécessairement avec le plaisir, il arrive aussi que la vérité reste indépendante de la beauté, et même que nous pensions trouver une illusion esthétique là où la vérité fait défaut.

III. — Il y a un troisième couple de valeurs [les valeurs morales et spirituelles] où le sujet ne se détache pas seulement de tout intérêt subjectif et individuel, mais où il se détache encore de l'objectivité qui le sollicitait seule dans les valeurs intellectuelles ou esthétiques : il ne la considère plus que comme un témoin, un moyen ou un instrument. La valeur ici réside dans l'esprit même, en tant qu'en nous-même notre volonté individuelle accepte de s'y subordonner. On voit donc que [enfin] nous avons affaire à un véritable renversement de la valeur, qui, au lieu de se subordonner à l'individualité et au corps comme dans le premier groupe de valeurs que nous avons distingué, consiste dans une subordination de notre être tout entier à l'égard de cette activité pure qui ne cesse de l'animer en [le] dépassant toujours. Mais on peut dire que dans les valeurs morales [les valeurs spirituelles, c'est-à-dire l'esprit même, viennent] s'incarner dans une autre personne, avec laquelle nous avons des relations toutes différentes de celles que nous pouvons avoir avec les choses. De telle sorte que, bien que

nos rapports avec les personnes intéressent toujours notre volonté, c'est par les relations avec les autres personnes, bien plutôt que par la discipline même de la volonté qu'il faut définir les valeurs morales.

[En résumé] la classification des valeurs met nécessairement en jeu l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité et les relations qui les unissent : elle exprime d'abord dans l'objet les conditions qui rendent possible l'existence de l'individu, c'est-à-dire du corps : ce sont les valeurs *économiques* ; il y a une subjectivité propre à l'individu isolé qui donne naissance aux valeurs *affectives*. Mais on peut considérer l'objet tel qu'il est et non pas seulement dans son utilité par rapport au corps. Alors on a affaire aux valeurs *intellectuelles* qui sont les valeurs de vérité. La subjectivité peut se dépouiller à son tour de toute connexion avec l'égoïsme individuel et devenir une sensibilité désintéressée où le sujet éprouve du plaisir à la seule présence de l'objet dans le monde : alors prennent naissance les valeurs *esthétiques*. Enfin il y a dans le monde des êtres comme nous dont nous apprenons à tenir compte, qui sollicitent notre action de telle manière que nous puissions constituer avec eux une société soumise à des lois universelles, ce qui nous découvre les valeurs *morales*, dont on peut dire qu'elles ont du rapport avec les personnes qui sont encore l'esprit manifesté. Et lorsque nous n'avons plus affaire qu'à la subjectivité désindividualisée, mais tournée cette fois vers l'activité intérieure qui l'alimente et non plus vers l'objet comme dans l'esthétique, alors nous voyons apparaître les valeurs proprement *spirituelles*.

[Développement de la précédente esquisse]

[A) *Le premier couple de valeurs*]

Il y a d'abord ce que l'on pourrait appeler le fait de la valeur qui s'impose à nous sans que nous puissions le récuser, bien que nous puissions plus tard le critiquer ou le rectifier, comme il y a

un fait empirique qui est le point de départ de toutes les opérations de l'intelligence. C'est la sensibilité qui nous permet d'accueillir toutes les espèces du donné, aussi bien le fait de la valeur que le fait empirique : ce qui montre assez clairement que ces deux faits sont inséparables, qu'il n'y a point de réalité qui puisse nous être donnée sans qu'elle présente pour nous un caractère d'intérêt. C'est là ce que l'on exprime en disant que dans la sensation l'aspect représentatif et l'aspect affectif sont inséparables. Ainsi déjà à la base nous voyons que l'être et la valeur se trouvent pour ainsi dire toujours présents à la fois. Une sensation considérée sous son aspect exclusivement représentatif est déjà une abstraction. Mais l'affection elle-même témoigne immédiatement au contraire du caractère original de la valeur, puisque l'affection présente toujours ce couple de contraires qui fait qu'elle est toujours pour nous plaisir ou douleur. Mais le plaisir et la douleur dans leur caractère propre de données s'imposent à nous malgré nous, et de telle sorte que nous ne pouvons pas faire autrement que de rechercher l'un et de rejeter l'autre. Il arrivera, lorsque les autres fonctions de la conscience entreront en jeu, que le plaisir et la douleur au lieu d'être identifiés avec la valeur en deviendront seulement les signes et même que la douleur aura plus de valeur que le plaisir, si on les considère l'un et l'autre dans l'usage que nous pouvons en faire. Il y aura ici comme dans tout le développement de la conscience un passage de la passivité à l'activité qui est la condition même de toute ascension spirituelle. Mais la valeur pourra affiner autant qu'il le faudra ce contraste primitif entre le plaisir et la douleur, elle ne pourra jamais s'en détacher. Il y a une transposition du plaisir et de la douleur élémentaires dans les plans les plus hauts de la conscience. On pourrait se demander d'ailleurs si en dehors de la sensibilité par laquelle nous découvrons nos limites, mais aussi ce qui nous touche, il serait possible de découvrir cette opposition entre le bien et le mal qui doivent être d'abord notre bien et notre mal avant que nous y reconnaissions une

participation à un bien et à un mal qui nous dépassent et qui nous obligent par suite à les dépasser. De fait le plaisir et la douleur sont des valeurs qui n'ont d'abord de signification que par rapport à notre corps, et à l'action des objets sur lui ; la théorie de la valeur ne les renie pas, mais les étend et les approfondit de telle manière qu'ils puissent prendre une signification par rapport à la totalité de notre être considéré dans la hiérarchie de ses fonctions essentielles.

Seulement la sensibilité, si elle ne peut être comprise que par son rapport au corps, n'exprime souvent dans le corps lui-même, du moins si l'on considère seulement ses contrastes les plus vifs, que son état immédiat ou son état local. Les états qui engagent la vie du corps tout entier ou son développement dans le temps sont beaucoup plus diffus. Dès lors, non seulement la sensibilité risque de nous tromper sur les valeurs proprement spirituelles, mais même sur les valeurs matérielles qui portent sur les intérêts du corps. Il y a [par suite] une étude en quelque sorte objective des valeurs qui sont en rapport avec le corps, et qu'il est impossible de réduire aux valeurs affectives. Ce sont les valeurs économiques, dont l'existence est la moins contestée, de telle sorte qu'il faut un effort pour affirmer qu'il y a d'autres valeurs proprement spirituelles et que l'on considère souvent par contraste comme étant les seules valeurs ; mais les valeurs forment un tout et les valeurs économiques elles-mêmes apparaissent comme le support de toutes les autres, par lesquelles elles se laissent pénétrer et dont elles portent déjà les principaux caractères. Non pas que les autres puissent en être tirées et n'en soient que le reflet comme le soutient le marxisme. Car ce sont les valeurs spirituelles au contraire qui nous permettront de comprendre celles-ci, de reconnaître leurs limites et d'en régler l'usage. Les valeurs économiques elles-mêmes doivent venir avant les valeurs affectives dans la hiérarchie des valeurs, puisque les valeurs affectives expriment l'intérêt que prend la conscience aux valeurs écono-

miques et qui leur donne leur caractère propre de valeur, bien que la sensibilité puisse se méprendre sur elles et appelle l'intelligence comme guide. Les valeurs affectives occupent donc une place plus haute dans la hiérarchie, puisque, en vertu de la solidarité des fonctions de la conscience, on les retrouve sous une forme transfigurée à travers les démarches les plus délicates de la vie spirituelle. Elles en sont dans la matière à la fois la condition et l'image.

Les valeurs affectives et les valeurs économiques forment le premier couple des valeurs. La valeur affective dont le type primitif est le plaisir est en rapport avec le corps dans la mesure où il est lié à la conscience ; par conséquent on peut la considérer comme correspondant à un accès dans la subjectivité même de l'être. Au lieu que les valeurs économiques dont le type primitif est l'utilité appartiennent au monde matériel dans la mesure où il est lié au corps. En ce sens, on commencera l'étude des valeurs par les valeurs économiques, bien qu'il faille qu'elles intéressent l'affectivité pour qu'elles puissent entrer en rapport avec la conscience en tant qu'elle est la source et l'arbitre de toutes les valeurs. — On pourrait alléguer pour renverser cet ordre ce double argument que l'utile fait intervenir la durée au lieu que le plaisir ne considère que l'instant, et que l'utilité peut être dite déterminée par la connaissance, et possède une sorte d'indépendance qui nous affranchit des illusions où le plaisir risque toujours de nous faire tomber quand on le prend pour le signe de l'utilité. C'est là seulement le signe que l'utilité peut être définie comme un rapport proprement objectif, et c'est ce qui avait permis à Platon de la mettre au-dessus du plaisir, parce qu'il y reconnaissait déjà le caractère de l'idée par laquelle la subjectivité est transcendée. L'utilité ne reprend donc ici son ascendant sur le plaisir qu'en tant qu'elle est non plus un caractère de la chose, mais l'acte même par lequel l'intelligence est capable de la discerner.

Les valeurs affectives et les valeurs économiques expriment par conséquent la relation du tout de l'être avec une conscience

individuelle liée à un corps, c'est-à-dire avec une sensibilité, dont les valeurs économiques maintiennent la condition, à savoir le corps, tandis que les valeurs affectives expriment cette rupture de l'indifférence, cet éveil de la préférence qui [révèle] la naissance de la conscience et l'amorce de son développement.

[B) *Le deuxième couple de valeurs*]

De même que les valeurs affectives se réfèrent à l'utilité lorsqu'elles s'interrogent sur leur signification objective (mais l'utilité reste toujours ce qui ne peut pas se suffire, c'est une valeur conditionnelle qui implique toujours un appel à une valeur suffisante, c'est-à-dire à l'absolu même de la valeur), les valeurs affectives se réfèrent à la beauté lorsqu'elles cherchent leur signification subjective et proprement suffisante, qui fait que nous trouvons en elles une satisfaction qui n'a pas besoin de trouver hors d'elle sa propre justification. Nous avons affaire alors à des valeurs affectives où l'émotion, dépouillée de toute relation avec l'utilité, devient une émotion désintéressée. Mais tandis que les valeurs affectives supposent toujours la réalité même de la chose qui agit sur nous, souvent même à notre insu, les valeurs esthétiques, même quand la chose est présente, sont d'essence contemplative ; elles supposent l'image ou l'idée de la chose plutôt que la chose elle-même, ou plutôt c'est cette image ou cette idée que nous cherchons à atteindre à travers les beautés de la nature comme à travers les beautés de l'art. Dans cette liaison et cette opposition de l'affectif et de l'esthétique nous trouvons donc la liaison et l'opposition du pratique et du théorique, s'il est vrai que l'affectif sous sa forme élémentaire reste toujours en rapport avec l'utilité, au lieu que l'esthétique résulte seulement de la présence contemplée. Les valeurs esthétiques créent une sorte de pont non pas seulement entre les valeurs affectives qui nous ébranlent et les valeurs intellectuelles qui nous révèlent seulement la présence du réel, mais elles sont médiatrices entre la volonté

et l'intelligence comme elles le sont entre l'intelligence et l'affectivité. Car elles nous montrent dans ce que nous voyons une conformité à la fois avec le désir et avec le vouloir, le propre de l'intelligence étant ici de les accorder. Le monde tel que je le vois porte en lui sa raison suffisante. Ce sont les valeurs esthétiques qui sauvent la nature en nous permettant de retrouver en elle la forme de l'activité humaine, sans que l'on puisse dire si c'est la nature alors qui se trouve humanisée ou si c'est l'homme qui devient sensible en elle à une présence intérieure qui le dépasse. Ici, toutes les antinomies semblent se concilier, la jouissance cesse d'être passive, elle accompagne, elle exige la création, elle est elle-même une sorte de recréation incessante de l'objet qui la lui donne. La fiction et la réalité cessent de s'opposer : ce n'est pas seulement la fiction qui se réalise, mais la réalité qui devient semblable à une fiction. Le réalisme et l'idéalisme expriment avec une égale justesse les deux aspects opposés et inséparables de la création artistique dont on peut dire encore qu'elle est toujours unique, bien qu'elle nous élève au-dessus du particulier jusqu'à la généralité de l'idée, et qu'elle est fixée une fois pour toutes, bien qu'elle ait un retentissement et une puissance de suggestion qui ne pourront jamais s'épuiser.

Les valeurs intellectuelles atteignent les caractères objectifs de cette réalité dont les valeurs esthétiques étaient pour nous une sorte de révélation subjective. Elles sont aux valeurs esthétiques ce que les valeurs économiques sont aux valeurs affectives. Et comme dans la matière les valeurs économiques nous permettent de discerner l'utile et le nuisible qui n'ont de sens que pour nous, ainsi les valeurs intellectuelles nous permettent de distinguer dans la représentation que nous avons des choses le vrai du faux, le vrai étant pour l'intelligence comparable à l'utile puisqu'il est seul capable de le fournir, le faux alors devant être rejeté comme le nuisible. Ainsi l'utile était comparable au vrai, il était déjà comme le vrai lui-même une image du bien et un bien véritable ; de telle

sorte que, comme le bien lui-même, il demandait à être voulu. Les valeurs intellectuelles sont comme les valeurs économiques transindividuelles ; elles nous obligent à *dépasser* sans cesse la réalité telle qu'elle nous est donnée : on peut bien dire qu'elles expriment la découverte de l'objectivité, mais d'une objectivité affranchie de toutes les modifications que la subjectivité lui imprime (au lieu que l'esthétique est la rencontre de l'objectivité et de la subjectivité). Ce caractère s'exprime de trois manières : la vérité porte sur la réalité en tant qu'elle est *accomplie*, et par conséquent inchangeable, elle exige toujours une fidélité à l'égard de l'objet (son rôle est en quelque sorte de le découvrir), et si l'esprit, pour le comprendre, cherche à le construire, c'est à condition que cette construction ait pour lui un caractère de *nécessité*. Par là son activité cesse d'être purement spectaculaire, de virtuelle elle pourra devenir *actuelle* et modifier l'ordre des choses. [C'est ce qui nous permet, comme il a été dit (1)] d'échelonner les aspects de la vérité depuis la pure description de la réalité telle qu'elle est donnée, comme on le voit à la limite dans l'histoire (avec cette réserve que toute description suit le contour du réel comme si elle s'obligeait à le reconstruire) jusqu'à cette pure construction abstraite dont les mathématiques nous fournissent une application et où l'opération coïncide avec son objet. Dans les sciences de la nature, l'expérimentation fournit une sorte d'intermédiaire entre ces deux extrêmes où c'est la nature encore qui nous guide mais de telle sorte que nous en devenons maître par une action qui la change.

La vérité nous apparaît donc [ici] comme une virtualité plutôt que comme une rétrospection, car, dans la mesure où elle est une rétrospection, c'est encore une idée, qui est elle-même une virtualité. Toute idée à son tour est une rétrospection qui se change en une anticipation. Dans les valeurs intellectuelles, on peut dire que

(1) Cf. p. 27.

les choses deviennent pour nous de la pensée. Et c'est pour cela que l'intelligence, dans son acception la plus constante est toujours l'intelligence de l'objet, bien qu'il y ait aussi une intelligence des personnes, dans laquelle il n'y a pas seulement une description ou une construction de ce qu'elles sont mais une complicité affective avec ce qu'elles veulent. La science nous montre l'ascendant du réel sur l'idée (1) soit qu'il s'agisse de l'expliquer, soit qu'il s'agisse de le produire. Au lieu que l'art nous découvre la présence même de l'idée à l'intérieur du réel. La science ne considère jamais l'idée que dans sa virtualité, comme une loi de possibilité, avec laquelle il faut que le réel coïncide : au lieu que l'esthétique ne s'intéresse qu'à son actualisation dans le sensible même. Ainsi la science ou les techniques qui se fondent sur elle gardent toujours une certaine liberté à l'égard du réel afin précisément de nous en rendre maîtres. Au lieu que les valeurs esthétiques, bien qu'elles utilisent la science et la technique ne commencent qu'au moment où l'acte de l'esprit et la réalité concrète sont unis si profondément que l'on ne sait plus si c'est l'esprit qui change la face du réel ou le réel qui impose à l'esprit l'action même qu'il accomplit : et de cette action on peut dire que nous la subissons tout autant que nous la créons. L'idée ici n'est rien tant qu'elle n'est pas incorporée au concret. Et il y a dans la beauté une réciprocité immanente où toute succession a, semble-t-il, disparu, une sorte d'oscillation intemporelle qui remonte du sensible à l'idée et qui descend de l'idée au sensible. Cette sorte d'infusion de l'idée dans le sensible n'a pas lieu dans la science où l'idée reste un schéma abstrait, destiné seulement à intéresser notre action, et doit être nommée justement concept plutôt qu'idée. Mais l'art est étranger au concept. Toutes ces raisons montrent assez clairement pourquoi c'est l'art qui est apparenté à la vie, et la science à l'artifice.

(1) Ms difficile à lire. *(N. d. E.)*

[C) *Le troisième et dernier couple de valeurs*]

Dans les valeurs spirituelles comme dans les valeurs affectives et dans les valeurs esthétiques, il y a une prédominance de la subjectivité, ou du moins une coïncidence de la subjectivité et de l'objectivité, alors que dans les valeurs économiques et dans les valeurs intellectuelles l'objectivité prend une valeur indépendante. Mais cette subjectivité était encore tout individuelle dans les valeurs affectives : elles étaient liées au corps comme les valeurs esthétiques étaient liées à l'objet. Ici toutes les relations se trouvent rompues à la fois avec le corps et avec l'objet. Les valeurs spirituelles rejoignent les valeurs affectives autrement ; car elles ont pour origine l'Amour comme les valeurs affectives ont pour principe le désir et l'on peut dire également de l'amour qu'il est un désir transfiguré et qu'il est le contraire du désir. Les valeurs affectives appartiennent à la nature, les valeurs esthétiques sont une pénétration de l'esprit dans la nature, mais les valeurs spirituelles sont au delà de la nature. La nature est, non pas seulement pénétrée, mais abolie par la grâce. Et c'est pour cela que les valeurs spirituelles sont le principe commun de toutes les autres valeurs qui sont les conditions mêmes qui nous permettent de les découvrir, des chemins qui montent vers elles et qu'il nous arrive d'oublier quand nous avons atteint le but. Mais elles contiennent en elles toutes les autres valeurs plutôt qu'elles ne les annihilent : elles en forment l'essence même. Elles en sont l'unité, mais en ce sens qu'elles en fournissent l'origine et la fin, et non pas proprement la somme ou la synthèse. Car l'esprit est présent partout à travers tous les degrés de notre ascension intérieure. Ici nous expérimentons que la valeur suppose toujours un engagement de notre activité propre, ce qui fait [penser] qu'elle vient de nous, mais elle suppose pourtant un dépassement de nous-même et l'on peut en donner une interprétation ontologique en disant qu'elle exprime l'avènement de l'être dans notre

conscience, une sortie du monde du phénomène et un accès dans le monde de l'être. Mais dire que l'être est intériorité, c'est dire qu'il est esprit (telle est la raison pour laquelle les valeurs ontologiques ne peuvent pas être distinguées des valeurs spirituelles). Si nous les considérons maintenant dans le rapport que nous avons avec elles, nous pouvons dire que la vie de l'esprit consiste pour nous dans une libération à la fois des apparences et de toutes les forces naturelles qui nous entravent et qui nous paralysent. La libération de l'esprit est la même chose que l'acquisition de la valeur. Car alors notre vie acquiert plus de pureté, et toutes les choses prennent pour nous un sens. La créature participe du dedans à l'œuvre de la création, au lieu d'en subir les effets dans une sorte de contrainte passive. L'esprit est une démarche auto-créatrice et auto-justificatrice, qui s'élève au-dessus du monde, mais qui implique pourtant un oui donné au monde dans la mesure où le monde est le moyen et non pas la fin de la vie de l'esprit et où il dépend de l'esprit de le faire ce qu'il est et de lui donner sa propre signification.

Les valeurs morales sont dépassées par les valeurs spirituelles comme les valeurs économiques par les valeurs affectives et les valeurs intellectuelles par les valeurs esthétiques. Comme les valeurs économiques nous ramènent vers la considération de l'utilité et les valeurs intellectuelles vers la considération de l'objet, les valeurs morales nous ramènent vers les êtres ou vers les personnes. Il ne suffit donc pas de les définir comme des valeurs qui intéressent le vouloir et l'avenir par opposition aux valeurs de connaissance qui n'intéresseraient que l'intelligence et le passé — bien que nos rapports avec les autres personnes exigent que nous agissions et par conséquent aussi que nous ayons devant nous un avenir que notre volonté détermine. Il est remarquable d'ailleurs qu'il suffit de poser devant nous d'autres personnes, d'autres libertés comparables à la nôtre pour que nous ne puissions plus les considérer ni comme des objets d'utilité, ni comme

des objets de connaissance, mais que nous ayons nécessairement avec elles des relations morales. La valeur morale, c'est la valeur de la liberté spirituelle considérée dans sa rencontre avec une autre liberté spirituelle. Et les valeurs morales comportent pour ainsi dire deux degrés [(1)] : il s'agit d'abord de poser la possibilité d'un autre être que moi, dans son altérité pour ainsi dire anonyme. Astreint à le respecter et à vouloir pour lui ce que je veux aussi pour moi, j'ai [envers lui] des devoirs, qui n'ont pas égard à l'individu et qui peuvent faire l'objet d'une science universelle. Mais tout autre être est individuel et unique au monde. Il possède une existence concrète, il devient pour moi le prochain, c'est-à-dire tel être qui n'est pas moi, que je veux tel qu'il est, c'est-à-dire autre que moi et avec lequel je me sens uni par cette différence même. Mais l'amour va au delà du vouloir, il atteint l'essence même des êtres et non pas seulement leurs modes. Il est créateur, il exprime cette création mutuelle des êtres les uns par les autres qui est la participation à l'action créatrice, s'il est vrai que la création, c'est toujours la création d'une âme, et si le monde des phénomènes n'est rien de plus que sa condition et le théâtre de son action. Si la vertu morale la plus haute est la charité, on voit bien pourtant comment elle est une vertu proprement spirituelle, qui nous élève au-dessus des vertus proprement morales jusqu'au point de jonction de la volonté individuelle et de l'esprit pur.

On notera dans les valeurs morales une sorte de mouvement de l'esprit inverse de celui par lequel les valeurs intellectuelles se définissent. Car il ne suffit pas de dire que dans l'absolu le bien et le vrai s'identifient. Il faut encore montrer ce qui les oppose dans l'effort même que nous faisons pour les atteindre. Or leur opposition est celle même de l'intelligence et du vouloir où nous voyons assez clairement comment d'un côté nous partons de la

(1) Cf. pp. 28-30.

réalité pour la convertir en idée, comment de l'autre, nous partons de l'idée pour la convertir en réalité.

Il importe de remarquer encore qu'on a voulu s'arrêter au Bien en disant que le mot Bien comprend en lui toutes les autres valeurs comme si, dans les rapports avec les autres personnes, se trouvait nécessairement impliquée la mise en jeu de toutes les autres fonctions de la conscience avec leurs exigences propres et par conséquent la poursuite de toutes les autres valeurs. Le Vrai et le Beau participeraient alors du Bien. Cela n'est pas sans vérité (1). Mais on observera que le mot Bien ne représente pas uniquement le mérite moral. Pour que le mot ait cette acception générale qu'on veut lui donner, il faut remonter sans doute jusqu'au bien spirituel, c'est-à-dire jusqu'à la valeur de l'Esprit même considéré dans son activité la plus pure et en même temps la plus pleine. Alors les valeurs sont des biens particuliers considérés par rapport à certaines fonctions de l'esprit ou à certaines circonstances dans lesquelles il s'exerce : de telle sorte que la classification des valeurs est alors en rapport avec la classification des fonctions de l'âme ou des conditions dans lesquelles s'exerce la participation. Et on voit assez bien comment la valeur est partout présente tout entière, bien qu'elle prenne partout une forme individuelle et toujours nouvelle. Il faut remarquer encore que l'on peut dire Beau dans le même sens, avec cette réserve que le Bien concerne plutôt l'objet de la volonté et de l'action et le Beau l'objet de la contemplation, c'est-à-dire de la possession.

En mettant les valeurs spirituelles au faîte de la hiérarchie des valeurs, nous gardons l'opposition classique de l'intellectuel et du spirituel, le propre de l'intellectuel étant de nous apporter simplement la connaissance ou du moins la compréhension de tout ce qui peut être, le propre du spirituel étant d'exprimer à la fois la source et l'unité de toutes les fonctions de la conscience

(1) Cf. G. Bastide, *De la condition humaine, essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, P., P. U. F., 1939, p. 364.

et par conséquent aussi de les contenir toutes dans son unité. Aussi l'esprit est-il non seulement la valeur suprême mais encore le créateur de toutes les autres valeurs. Et les valeurs particulières que l'on a énumérées jusqu'ici n'expriment rien de plus qu'une activité et une exigence de l'esprit considéré dans une de ses fonctions particulières.

Les valeurs spirituelles ne sont pas seulement le faîte de toute la hiérarchie des valeurs, mais elles contiennent en elles toutes les autres, du moins s'il est vrai qu'il n'y a point de valeur qui n'en exprime des formes conditionnelles ou dérivées.

Toutefois il subsiste encore une difficulté sur le rapport des valeurs spirituelles et des valeurs religieuses. Car on a vu Hegel mettre les premières au-dessus des secondes et Scheler faire l'inverse. On en voit sans peine la raison. C'est que Hegel considère les valeurs religieuses comme inséparables de la matière, de l'image et de la société, au lieu que les valeurs spirituelles nous permettraient de nous en libérer : elles seraient l'œuvre de l'esprit pur. Et Scheler au contraire pense que, dans les valeurs religieuses, la transcendance absolue de l'esprit par rapport à toutes les formes de la participation se trouve mieux accusée dans la réalité même de cette participation où on la voit qui pénètre notre vie tout entière, s'y incarne et la transfigure. En réalité on ne peut pas les dissocier. Les valeurs religieuses ne peuvent pas être subordonnées aux valeurs spirituelles : ce qui leur ferait perdre précisément ce double caractère transcendant et absolu sans lequel elles tendent toujours à descendre jusqu'au niveau de la conscience individuelle, qui en devient l'arbitre comme on le voit dans certaines religions presque laïcisées. Elles ne peuvent pas nier non plus que leur essence même, c'est d'être les véritables valeurs spirituelles, sans quoi elles ne seraient rien de plus qu'une pure idolâtrie. C'est ce que Hegel sans doute a voulu dire : mais pour cela, il fallait ne point rompre entre l'immanence et la transcendance et ne point mépriser ce langage que l'esprit nous parle,

dans lequel il se met à notre portée en faisant pénétrer l'invisible dans le visible et l'éternel dans le temporel.

Les valeurs spirituelles et les valeurs religieuses ne peuvent pas être distinguées les unes des autres : tout au plus pourrait-on dire que dans les valeurs spirituelles nous faisons état beaucoup plus de l'acte de la conscience que de la réponse qu'elle reçoit, tandis que c'est l'inverse dans les valeurs religieuses, et encore que dans les valeurs spirituelles, ce qui compte, c'est la purification à l'égard de tout intérêt personnel et, dans les valeurs religieuses, une union personnelle avec l'Esprit absolu. La prière n'exprime pas seulement la foi dans un absolu auquel je me subordonne, mais le caractère personnel de cet absolu, le seul être qui me permette de découvrir moi-même ma propre intimité ou mon propre secret en les lui livrant. Ajoutons encore que si les valeurs spirituelles mettent l'accent sur la libération de l'esprit à l'égard de toutes les forces naturelles, la religion met l'accent sur le caractère de subordination du sujet à l'égard de l'absolu auquel il s'unit.

Liaison de toutes les valeurs avec la matière

On fera remarquer que, bien qu'il s'agisse ici de constituer un tableau des valeurs spirituelles, il est impossible qu'aucune d'elles se détache de la matière qui est à la fois le moyen par lequel elles s'affirment et l'obstacle dont elles cherchent à se délivrer : il est inutile de le montrer en ce qui concerne les valeurs économiques où l'invisible utilité semble pourtant dématérialiser les choses, et dans les valeurs affectives où le corps reste toujours présent, bien que dans leur forme la plus haute elles résident dans une victoire sur le corps. Mais la matière est l'objet de la science, où elle est convertie pourtant en idée, par laquelle la matière même est maîtrisée. Elle est le véhicule de l'art, bien que l'art la transfigure. Elle est l'instrument de la vie morale qui lutte contre elle, mais qui n'accepte jamais de succomber devant elle. Elle adhère

encore aux valeurs spirituelles dont le propre est de lui imprimer leur marque et de la dépasser toujours. Si on laisse de côté le premier couple qui est trop directement lié au corps pour que ce rapport puisse être sérieusement contesté, on montre facilement comment la science (par l'observation d'une part, l'expérimentation et l'industrie d'autre part), l'art (par la contemplation et la création), la morale (par la situation où elle nous engage et l'action qu'elle exige de nous), la vie spirituelle elle-même (qui est à la fois un dépassement et une incarnation) ne peuvent entrer en action qu'au contact de cette matière même sans laquelle, faute des résistances qu'elle leur offre, il leur serait impossible d'agir, c'est-à-dire d'acquérir tous ces biens dont il faut être séparé pour être capable de les atteindre et de les posséder : et ce qui incline parfois au matérialisme, c'est de voir précisément que c'est dans la matière qu'on les possède, de telle sorte qu'on oublie que cette matière elle-même n'est rien sans l'acte qui, en la traversant, la valorise.

[C'est ce qui fait que], bien que toutes les valeurs soient spirituelles, on pourrait les distinguer les unes des autres par leur adhérence plus ou moins grande aux choses. Les plus proches des choses sont les valeurs économiques qui ne se confondent pas pourtant avec les choses, puisqu'elles résident dans l'utilité, c'est-à-dire dans un certain rapport des choses avec nous, mais qui supposent pourtant la présence de la réalité, et non point seulement son idée. Les valeurs affectives sont encore sous la dépendance du corps, mais en tant qu'il est le support de l'individualité, et dès que l'individualité se trouve intéressée dans ses parties les plus hautes ou les plus basses, par ce que nous faisons ou par ce que nous subissons, notre affectivité entre aussitôt en jeu. Les valeurs intellectuelles sont encore en rapport avec le monde matériel, mais elles nous en donnent seulement la représentation, afin, il est vrai, de nous en rendre maître par l'action. Les valeurs esthétiques semblent avoir un rapport plus étroit avec la matière puisqu'il n'y a point d'art qui puisse se détacher d'elle, mais elles transfigurent cette matière au lieu d'en reproduire seulement la structure ; et dans la matière qu'elles emploient elles abolissent son caractère d'utilité et même de réalité, puisque l'illusion est la condition même de toutes les émotions proprement esthétiques aussi bien dans la peinture qu'au théâtre. Les valeurs morales ne portent pas seulement sur l'idéal,

mais sur la manière même dont l'idéal pourra être incarné dans notre action. Ici nous avons affaire à l'esprit en tant qu'il introduit la valeur dans les choses au lieu de se borner à l'y reconnaître ou à l'y figurer. Les valeurs spirituelles enfin n'expriment rien de plus que l'affirmation du caractère absolu de l'esprit pur auquel toutes nos pensées, toutes nos actions doivent être subordonnées et qui, dominant toutes les fonctions particulières de la conscience dans leur rapport avec la matière, exige que dans chacune d'elles le corps lui serve d'instrument au besoin par le sacrifice qu'elle nous oblige d'en faire.

Mais il est remarquable que dans chacune de ces espèces de la valeur, le lien avec la matière devient toujours de plus en plus subtil, la matière qui n'était d'abord qu'un support devient vite un obstacle contre lequel la valeur elle-même finit par se retourner comme on le voit dans l'utilité quand elle cède la place au luxe, dans l'affection quand elle exprime les intérêts de l'âme aux dépens de ceux du corps, dans la connaissance quand elle cesse de s'appliquer au dehors pour se tourner vers le dedans, dans l'art lorsqu'il pénètre le sensible au point de paraître l'abolir, dans la moralité, quand elle nous oblige non pas seulement au dévouement, mais au sacrifice, dans la vie spirituelle enfin lorsqu'elle semble faire reculer l'action et nous absorber tout entier dans la contemplation solitaire.

Liaison des valeurs entre elles

Les différentes valeurs sont liées entre elles dans l'unité de la valeur comme les différentes fonctions de la conscience sont liées entre elles dans l'unité de la conscience.

Les valeurs esthétiques sont encore des valeurs affectives, bien qu'elles soient désintéressées, et il en est ainsi des valeurs spirituelles, bien qu'elles aient rompu toute relation à la fois avec le corps et avec l'objet.

Les valeurs affectives sont la source commune des valeurs économiques et des valeurs esthétiques, celles-là orientant les valeurs affectives vers la réalité de la chose et l'utilité et celles-ci vers la contemplation de la chose et le désintéressement.

De la même manière les valeurs spirituelles sont la source commune des valeurs intellectuelles et des valeurs morales, celles-là orientant les valeurs spirituelles vers la connaissance et celles-ci vers l'action. Ce qui permet d'établir une liaison et un contraste

croisé entre l'ordre de l'utilité et l'ordre de la moralité, entre l'ordre esthétique et l'ordre intellectuel : dans le premier cas on a affaire à des actions réglées soit par le désir, soit par le devoir, dans le second, à une contemplation destinée soit à nous instruire, soit à nous émouvoir. On trouve une parenté singulière dans l'évolution interne des différentes valeurs : par exemple entre les valeurs intellectuelles et les valeurs morales, du moins s'il est vrai que la vérité oscille entre une vérité de possibilité comme celle des mathématiques et la vérité du fait qui est celle de l'histoire, auxquelles nous pouvons faire correspondre dans l'ordre moral la justice, qui règle dans l'abstrait selon des lois universelles d'égalité et de proportion les relations possibles entre tous les êtres, et l'amour qui n'a de sens que s'il atteint l'individu dans son originalité absolue, toujours unique et inimitable.

On peut dire qu'il y a une connexion entre tous les degrés de la valeur s'il est vrai que les valeurs économiques peuvent devenir l'instrument même de la charité, ce qui, il est vrai, nous [fait] justifier le rapport entre les deux sens du mot charité, puisque la charité qui est l'amour dans sa forme proprement spirituelle, devient aussi la charité proprement matérielle dès qu'il se penche sur les misères dans lesquelles la vie de l'esprit se trouve entravée et comme opprimée.

[Sur les valeurs intellectuelles, esthétiques et morales]

Entre les valeurs économiques et affectives qui nous engagent encore à l'intérieur de la nature et les valeurs spirituelles qui sont le principe commun de toutes les valeurs particulières, on peut dire que les valeurs intellectuelles, esthétiques et morales représentent la triple forme sous laquelle la valeur apparaît dans son rapport avec les fonctions fondamentales de la conscience. Nous pourrons faire sur elles les observations suivantes : on dira que de la nature elle-même le savant se détache pour la dominer par

le concept, que l'artiste essaie de la pénétrer par l'affection, que le moraliste la dépasse pour la faire servir à d'autres fins. C'est à travers ces trois degrés que la nature et l'esprit viennent pour ainsi dire se rejoindre. Mais l'artiste considère la connaissance scientifique, même s'il l'ignore, comme l'obscur conditionnement de sa création et du plaisir qu'elle lui donne : les plus grands seulement, comme Vinci, ont essayé d'atteindre, en ce qui concerne les rapports qui les unissent, à une parfaite lucidité. Quant à la moralité, elle est une vérité agissante, la vérité du vouloir qui, en établissant une harmonie dans nos tendances ou en assurant la suprématie des plus élevées sur les plus basses, donne à notre vie tout entière un caractère de beauté. On voit donc aussi que c'est le savant qui reste le plus proche de l'objet pur et que le moraliste essaie de retrouver dans la situation même qui est faite à l'homme dans le monde une sorte d'image de cette création spirituelle, qui dans sa forme la plus pure est la création de l'esprit par lui-même. On peut dire aussi que la science crée une sorte de communication entre tous les hommes par la connaissance qui est la même pour tous, soit qu'elle porte sur l'objet, soit qu'elle porte sur l'abstrait, que l'art crée entre eux une communion, en les rapprochant les uns des autres dans la même émotion, que la morale [institue] enfin une coopération entre eux dans la poursuite de la même valeur. Enfin on notera que la science, en tant qu'elle étudie le monde matériel en lui-même, ne peut pas y trouver Dieu et qu'elle est d'inspiration athéiste, que l'art ne peut le distinguer de la nature et qu'il est d'inspiration panthéiste, que la morale enfin, mettant au premier rang la volonté, dont elle perçoit dans l'homme la limite, est d'inspiration théiste. Cette analyse montre peut-être assez bien l'origine de ces trois thèses qui au lieu d'être opposées l'une à l'autre doivent être considérées comme exprimant trois perspectives différentes sur la réalité ou trois plans différents que l'on peut distinguer en elle. Nous retrouvons dans la distinction de ces différentes valeurs une opposition entre l'entendement et

le vouloir qui se manifeste par une prédominance dans chacune d'elles tantôt du théorique et tantôt du pratique. Il faut toujours que la conscience s'oppose à autre chose et qu'elle fasse de cette autre chose son objet, ce qui est la fonction de la raison théorique et qu'elle s'oppose en même temps à elle-même de manière à faire d'elle-même son propre objet, c'est-à-dire sa fin, ce qui est la fonction de la raison pratique. Cette opposition correspond à celle de la science et de la morale. Mais dans les valeurs intellectuelles, l'activité de la conscience se tourne tantôt vers la science pure et tantôt vers la technique, dans l'art, tantôt vers le spectacle, tantôt vers la création, dans la morale elle-même, tantôt vers la discipline intérieure, tantôt vers le triomphe du vouloir comme on le voit dans la distinction du sage, qui est une sorte de savant dans l'ordre pratique, et du héros, dont l'action dépasse toujours la connaissance qui la justifie. Mais dans la science l'action reste encore possible ou hypothétique, dans l'art elle est l'effet d'une exigence affective et dans la morale, de cette nécessité interne à laquelle on donne le nom d'obligation. On passe donc ici par degrés de l'hypothétique au catégorique et à l'apodictique. La technique est d'origine proprement scientifique, elle nous donne des moyens d'action sur le monde dont ni l'art ni la morale ne peuvent se passer, bien que l'inspiration morale puisse animer l'activité du savant et de l'artiste. On trouve ici une relation inverse en ce qui concerne la connaissance qui est présente pourtant dans les trois domaines : dans la science, elle est la fin propre de l'intelligence, elle est présente dans l'art où elle est comme enveloppée, et seulement supposée par l'action morale où la bonne volonté nous porte au delà. Mais la connaissance scientifique reste purement objective, elle est impliquée dans l'examen de toutes les conditions où nous avons à agir et il y a dans la bonne volonté une sorte de science intuitive de la valeur qui rejaillit sur les représentations du réel qui nous sont proposées par la science et par l'art.

[Les valeurs et l'Un]

On voit chez Platon les différentes valeurs s'identifier dans l'Un qui donne satisfaction à toutes les puissances de l'âme en même temps qu'il leur donne l'ébranlement. Les noms de Vrai, de Beau et de Bien sont les noms communs que l'on peut lui donner, puisqu'ils sont l'objet d'un désir de l'âme tout entière, plutôt que d'une partie de l'âme et que la Vérité constitue la beauté et le bien de l'intelligence comme la Beauté ou le Bien sont la vérité de l'amour et du vouloir, et le Bien le terme commun de tous les mouvements de notre âme. L'Un est donc l'objet immobile de toutes nos aspirations et le principe suprême de tous nos actes. Mais il faut qu'il soit l'un et l'autre à la fois ou plutôt, c'est parce qu'il est à la fois une source et une fin que dans l'intervalle qui les sépare s'introduisent toutes les formes de la participation, c'est-à-dire le monde, la vie et la pensée qui sont la substance même de l'Un et non point sa déchéance.

COMPLÉMENTS DE LA PREMIÈRE PARTIE

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE PREMIER

1. L'unité et la diversité des valeurs apparaissent nettement si l'on songe que la valeur a pour origine l'activité de la conscience considérée dans son exercice pur qui reste présente à travers ses différentes fonctions, bien qu'elle prenne en chacune d'elles une forme spécifique. La vie de la conscience repose sur l'opposition d'un objet que nous sommes incapables de créer et dont nous ne pouvons que nous donner le spectacle, et d'une action qu'il dépend de nous d'accomplir et qui exprime notre coopération à l'œuvre de la création. Telle est la raison pour laquelle *les deux aspects essentiels de la valeur* sont la *vérité*, qui est la valeur propre à l'intelligence, et *le bien*, qui est la valeur propre au vouloir. La valeur transcende la vérité et le bien mais trouve en [eux] deux expressions différentes. L'opposition de la contemplation et de l'action a la même signification : la conscience naît de l'intervalle qui les sépare. Elle ne cesse de faire effort pour le combler. A son extrême pointe, comme le savent les mystiques, elles ne se distinguent plus.

2. Dans chaque valeur il y a un élément absolu et irréductible, qui fait que l'on ne peut pas demander ce qui fait la valeur de la valeur morale, ou de la valeur esthétique. Cette valeur est une présence qui m'est donnée sans que je puisse la nier, du moins si

je suis apte à la percevoir : et il faut remarquer que les hommes discutent entre eux sur les objets ou les actions auxquelles elle peut convenir beaucoup moins que sur sa réalité comme telle. Enfin, il convient de remarquer que chercher à justifier une valeur particulière, c'est toujours en évoquer une autre avec laquelle elle convient, ce qui montre la solidarité des différentes valeurs, mais risque d'altérer la spécificité de chacune d'elles.

3. Si l'on commence à poser la valeur absolue de l'Être, et d'abord que l'être vaut mieux que le néant, ensuite que l'Être comme tel ne réside pas dans le donné, mais dans le Vouloir qui, au lieu d'être l'aveugle vouloir-être ou vouloir-vivre, est un vouloir qui porte en lui sa propre justification, c'est l'analyse de l'Être qui doit faire apparaître en lui les différentes espèces de valeur, l'utilité, le plaisir, la vérité, la beauté et la moralité. Elles correspondent aux différentes fonctions de l'âme, c'est-à-dire aux différents modes par lesquels l'être fini participe à l'unité de l'être absolu.

4. Il ne faut pas s'étonner que la division entre les valeurs soit un effet de la structure même de notre conscience transcendantale : la multiplicité des fonctions par lesquelles s'exprime la participation de l'être à l'absolu doit produire une multiplicité de fins corrélatives dont chacune est une valeur particulière. Qu'il y ait compatibilité entre les différentes valeurs n'est rien de plus qu'une exigence inséparable de l'unité de la conscience transcendantale. Ce ne sont pas les différentes valeurs qui sont posées d'abord, de telle sorte que l'on puisse se demander ensuite comment on pourra les accorder : mais elles ne peuvent être que déduites systématiquement des conditions mêmes qui permettent à la conscience finie de se constituer elle-même. C'est pour cela aussi que le tableau des valeurs fondamentales est le même dans toutes les doctrines. C'est pour cela que la Valeur se trouve présente à l'intérieur de

chaque valeur et l'exprime selon un mode particulier et à travers certaines relations. C'est pour cela encore que l'analyse de la valeur pourra être poussée jusqu'à l'infini, jusqu'au détail le plus minutieux de l'action quotidienne ; mais ce n'est là qu'une adaptation, une mise en œuvre et une incarnation de la valeur dans des circonstances particulières. Les conflits entre les valeurs proviennent seulement de la complexité des situations qui rendent difficile une synthèse de toutes les exigences inséparables de la valeur absolue, dès qu'on essaie de la faire pénétrer à l'intérieur de notre expérience, ou de l'urgence qui nous sollicite et qui nous oblige à établir une sorte de compromis entre le haut et le bas selon la valeur, et l'avant et l'après selon le temps. C'est ce qui permet de dire, malgré le paradoxe, que pour qu'aucune atteinte ne soit portée à l'absolu de la valeur, il faut qu'il y ait une prédominance des différentes valeurs selon le temps et les circonstances et qu'il n'y a d'antinomie insoluble entre les valeurs que dans l'abstrait, ou encore quand chaque valeur particulière prétend s'ériger en valeur absolue.

5. C'est parce que dans chacune des formes de son activité le moi est présent tout entier que les différentes formes de la valeur paraissent indépendantes les unes à l'égard des autres, bien que chacune d'elles représente pourtant le tout de la valeur. C'est pour cela que les seules préoccupations esthétiques doivent guider la main de l'artiste pour que son œuvre soit belle, sans qu'il essaie de la subordonner à une pensée d'une autre nature par exemple à une pensée morale, les seules préoccupations morales doivent diriger la conduite de l'honnête homme, sans qu'il ait encore à vouloir que son action paraisse belle, etc. La pureté de la valeur éclate dans chacun de ses domaines, lorsque nous découvrons en lui un reflet de l'absolu, et non plus une sorte d'emprunt fait à d'autres domaines qui ferait paraître l'insuffisance qui lui est propre au lieu de contribuer à la soutenir.

6. On ne peut pas parler proprement d'une diversité de valeurs. Car la valeur est universelle, mais se laisse seulement déterminer ou spécifier par des termes différents. C'est toujours la même valeur que l'on rencontre : on ne peut que la déplacer.

7. La division des valeurs est destinée à montrer comment la valeur suprême s'épanouit en valeurs particulières. Mais si la valeur considérée elle-même indépendamment des valeurs particulières risquerait de rester indéterminée et de ne jamais s'actualiser, inversement la poursuite des valeurs particulières risquerait de produire un éparpillement dans lequel la valeur elle-même viendrait s'anéantir dans la recherche de fins objectives et séparées. C'est pour cela qu'il importe non pas seulement de maintenir toujours sous [notre] regard quelques valeurs fondamentales qui gardent à notre vie sa direction et son unité, mais encore de ne jamais perdre de vue dans la recherche d'une valeur particulière la présence en elle de cette Valeur, ce qui l'empêchera de jamais se confondre avec son objet. Il en est de la valeur comme de l'existence, qui doit toujours être présente tout entière, à condition toutefois qu'elle ne reçoive jamais une forme abstraite ou universelle, et qu'en chaque point elle s'exprime dans une individualité unique et incomparable : de même le peintre atteint l'absolu de la valeur lorsqu'il cherche non pas seulement l'absolu de la beauté, mais l'absolu de la peinture, et dans son tableau, l'absolu de chaque forme et de chaque touche.

8. Si la valeur est le rapport original de chaque être individuel avec le tout de l'être dans lequel son essence se trouve fondée, cela n'abolit pas mais justifie au contraire la valeur de l'individuel comme tel ; car la valeur, au lieu d'abolir la diversité des choses, la pousse jusqu'à l'infini ; elle réside toujours dans les nuances les plus subtiles du réel qui ne cessent de se multiplier, exprimant

toujours d'une manière nouvelle la richesse infinie de l'être sans parvenir jamais à l'épuiser (1).

9. On comprend facilement qu'il y a autant de valeurs spirituelles qu'il y a de fonctions propres de l'esprit. Il ne peut être question pour le moment de les déduire (2). Mais l'unité de l'esprit qui ne peut jamais être renoncée et qui demeure toujours présente à lui-même comme un idéal qu'il doit toujours s'efforcer de maintenir exige que ces différentes fonctions soient coordonnées les unes avec les autres, qu'elles forment en quelque sorte une architecture, et la valeur propre à chacune d'elles dans son exercice le plus pur ne peut pas être détachée de la valeur de toutes les autres, pour devenir elle-même un absolu qui nous ferait sacrifier la valeur absolue de l'esprit au profit de l'un des modes par lesquels elle se réalise. On peut bien dire que, dans chacune de ces valeurs, l'esprit s'incarne tout entier, mais à condition que cette valeur ainsi isolée ne prétende pas nous faire oublier toutes les autres, ou les absorber en elle. La relation de la Valeur et des valeurs est une autre forme de la relation entre l'unité et la diversité. Et ce rapport ne peut être conçu qu'à condition que tous les éléments du système s'appellent à la fois et s'opposent de telle manière que ce soit en s'opposant qu'ils s'appellent et en s'appelant qu'ils s'opposent.

De plus, cette coopération des différentes fonctions de l'esprit ne doit pas nous faire méconnaître qu'il existe entre elles une hiérarchie sans laquelle l'unité de l'esprit serait toujours en péril et tendrait à devenir l'unité d'une somme, et non point d'un sommet qui suppose une suite d'assises pour le soutenir et qui les dépasse toutes. On ne s'étonnera donc pas qu'il donne à chacune d'elles le rang qu'elle occupe, et dans ce rang même lui assigne une valeur spécifique et incomparable.

(1) Ainsi se justifient la solidarité des fonctions de la conscience et la vocation des individus.
(2) Cf. t. II, livre III, Ire Partie, chap. I et II.

10. *Sur la diversité des valeurs.* — La diversité des valeurs correspond aux conditions dans lesquelles l'expérience se produit ou si l'on veut au rapport entre la situation et la liberté.

Les différentes valeurs sont inséparables des conditions de la participation et de l'apparition de toutes les puissances de la vie et de la conscience : les valeurs correspondent à ces puissances.

Les hommes ne peuvent pas tenir sous leurs yeux toutes les formes possibles de la participation. C'est pour cela qu'ils se combattent au nom de la vérité ou de la valeur (plus facile que de s'accorder). Leur vocation est toujours pour eux l'effet d'une option.

Le sacrifice. — La valeur, c'est ce pour quoi on est toujours prêt à se battre : on la préfère donc à la vie. On affirme que la vie n'est elle-même qu'un moyen au service de la valeur.

11. Le *goût* réside dans un équilibre hiérarchique entre toutes les préférences possibles. Il n'est pas une exclusion à l'égard de certaines d'entre elles.

(De même la liberté ; ce qui est la raison pour laquelle le goût et la liberté ne comportent aucune violence.)

12. La valeur est l'origine de toutes les raisons (valeur même de la raison), loin que nous puissions la fonder elle-même sur des raisons.

13. *Préférence.* — Si on prend la préférence dans son acception purement subjective, la valeur est la négation de la préférence.

Référence à l'absolu et (à l'infini) possession actuelle, mais qui donne lieu à une infinité de développements.

Souci de la perfection dans chaque détermination, non pas indifférence méprisante à l'égard du phénomène et du temps mais acte individuel lié à l'absolu et à l'infini dans chaque détermination.

14. *Unité de toutes les valeurs.* — Vers l'unité de toutes les valeurs. — Le sentiment esthétique, le sentiment moral ne sont pas des sentiments particuliers mais la purification de tous les autres.

De même c'est la vie quotidienne elle-même qui doit être changée en valeur.

15. La valeur en tant que question posée à la vie, mais qui suppose toujours une réponse positive.

16. Liaison de la valeur avec le vouloir-vivre et même avec le vouloir-être (qu'il faut distinguer).

17. La science répond à la question *comment* et la valeur à la question *pourquoi*. Non pas qu'il y ait un pourquoi de la valeur, mais elle est le pourquoi (absolu) de toutes choses. Elle introduit la finalité, mais n'a pas elle-même de finalité.

18. Étudier la méchanceté parmi les anti-valeurs ou valeurs négatives.

19. Identité entre le désintéressement et l'intérêt suprême.

20. Le sujet cherche toujours la connaissance et la puissance, mais la valeur réside seulement dans leur utilisation.

21. La science, elle, ne peut jamais s'achever, elle demeure toujours dans le domaine de la possibilité.

Mais l'action nous engage toujours, elle a prise sur le réel, à chaque instant elle transforme le réel, elle est créatrice, et le passage de la science à la technique est toujours moral.

L'antinomie de la science et de la morale, c'est celle de la volonté et de l'entendement.

22. La science tend à tout objectiver, la philosophie à tout subjectiver.

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE II

23. [*Réflexions sur deux classifications des valeurs contemporaines prises comme exemples*]

Les penseurs qui ont étudié la valeur sont d'accord pour faire correspondre les différentes valeurs aux fonctions fondamentales de la conscience, chaque activité spécifique de l'esprit créant au moment où elle s'exerce une valeur appropriée. Les classifications des valeurs diffèrent plutôt dans les relations qu'elles introduisent entre certaines valeurs particulières que dans le dessin général de leur structure hiérarchique.

L'ordre des valeurs et la signification propre des valeurs morales dans la classification de Scheler

Il importe de montrer quelle est la distinction établie par Scheler entre les différentes espèces de valeur et de signaler la place particulière qu'il assigne aux valeurs morales, qui ne sont pas une espèce de valeur parmi les autres, mais caractérisent seulement la mise en œuvre de toutes les valeurs, quelles qu'elles soient.

L'ordre des valeurs selon Scheler sera le suivant :

1° Au plus bas degré nous trouvons l'agréable et le désagréable qui sont relatifs à notre nature sensible, qui diffèrent selon les individus et auxquels *l'hédonisme* réduit tout le système des valeurs ;

2° On peut distinguer, au-dessus, les valeurs vitales qui ne peuvent pas être définies seulement par rapport à la santé, à la maladie, au bien-être, à la fatigue ou à la mort, mais que Scheler définit, d'une manière qui peut paraître arbitraire, par l'opposi-

tion de la noblesse et de la vulgarité. *Ce sont les valeurs au sens de Nietzsche* ;

3° Il y a les valeurs spirituelles qui sont indépendantes du corps, le vrai, le beau, le juste, auxquelles les valeurs vitales doivent être sacrifiées. *Ce sont les valeurs les plus hautes selon Hegel* ;

4° Au-dessus de toutes les autres, il y a enfin les valeurs sacrées qui ont un objet absolu, qui produisent en nous des actes de foi ou d'adoration. Elles ont l'amour pour principe, toutes les autres leur sont subordonnées et les symbolisent en quelque sorte dans le domaine qui leur est propre. Cependant l'âge moderne est caractérisé par *le pluralisme des valeurs* alors que le Moyen-Age par exemple ne connaissait pas d'autre valeur que la valeur religieuse qui absorbait en elle toutes les autres espèces de valeurs.

On comprend assez bien les raisons qui peuvent déterminer Scheler à mettre les valeurs vitales au-dessus des valeurs hédonistes, si celles-ci expriment seulement un signe souvent trompeur par lequel nous croyons atteindre les valeurs vitales. Mais d'autre part, si les valeurs vitales impliquent plutôt une condition de la conscience qu'une référence à la conscience, on comprend bien que les valeurs hédonistes apparaissent comme au-dessus d'elles, même si elles les manquent et demandent toujours à être rectifiées pour ne pas les trahir. A cet égard les valeurs économiques, par leur relation avec l'utilité marquent mieux que les valeurs vitales leur caractère conditionnel et leur subordination à l'intérêt du sujet : et les valeurs vitales, dès qu'on en précise le sens tendent à s'absorber dans les valeurs économiques. Autrement elles occupent tout l'intervalle qui sépare la vie du corps de la vie de l'esprit, elles représentent non pas des valeurs particulières, mais l'activité même qui dans cet intervalle engendre l'échelle de toutes les valeurs (1). D'autre part les valeurs spirituelles et les valeurs sacrées doivent être rapprochées davantage les unes des autres. Car c'est l'esprit même qui est sacré dès qu'on le considère avec son caractère absolu et comme l'origine même de toute activité de participation. C'est à ce moment qu'une vie spirituelle devient une vie religieuse. On ne peut donc pas les séparer, bien qu'il soit possible de dire que les

(1) Il ne faut pas oublier d'ailleurs que pour Scheler les valeurs vitales sont celles qui opposant la vie à l'objet introduisent dans la vie elle-même cette hiérarchie entre des fonctions qui exprime son essence même, c'est-à-dire la direction de son mouvement ascensionnel. C'est pour cela qu'elles se réduisent à l'opposition entre le noble et le non-noble.

valeurs spirituelles intéressent l'esprit considéré dans ses opérations particulières et les valeurs religieuses l'esprit comme la source même d'où elles procèdent.

Quant aux valeurs morales, elles sont mises en dehors des valeurs fondamentales précisément parce que le bien réside toujours dans la réalisation d'une action qui est conforme à cet acte de préférence sur lequel se fonde le discernement de toutes les espèces de valeurs. M. Gurvitch au contraire pense qu'en ce qui concerne chaque valeur particulière *l'acte qui la réalise appartient à la sphère d'action qui lui est propre* et non pas à la sphère de l'action morale. Cependant on peut se demander si la réalisation de toutes les valeurs n'implique pas la mise en jeu de certaines fonctions communes, comme la volonté, ce qui donnerait raison à Scheler qui pense que la valeur morale intervient dans tous les domaines où l'action se trouve engagée, ou comme l'intelligence qui introduirait une valeur de vérité dans tous les domaines où la pensée se trouve engagée.

La classification de Le Senne

Le Senne a bien vu que la classification des valeurs exprime nos rapports mêmes avec le monde tel qu'il s'offre à nous dans le cadre de l'espace et du temps (il rencontre cette distinction entre les valeurs que Soloviev fondait sur la place de l'homme dans une sorte de position moyenne à l'intérieur d'une hiérarchie où elles lui apparaissent nécessairement comme inférieures et supérieures à lui, mais il l'associe à une distinction entre l'intérieur et l'extérieur, l'avant et l'après, qui donne à toutes nos actions leur orientation). Ainsi dans les quatre valeurs fondamentales la vérité sera extraversive et rétroversive, l'art introversif et rétroversif, la morale extraversive et proversive, l'amour introversif et proversif. L'opposition de l'intérieur et de l'extérieur se combine ici avec celle de l'avant et de l'après. Et la distinction essentielle porte sur la différence entre une forme d'activité qui

convertit l'être en valeur et une forme d'activité qui convertit la valeur en être.

On ne méconnaît point l'interpénétration de ces différents caractères dont aucun ne peut être donné isolément. Mais il y a une distinction plus essentielle qui est celle de nos rapports avec les choses et de nos rapports avec les personnes, bien que ces rapports eux aussi s'associent toujours de quelque manière. Ainsi la science et l'art s'intéressent aux choses, même s'il s'agit de ne retenir des choses mêmes, comme cela arrive dans l'art, qu'un visage spirituel. La morale au contraire et l'amour n'ont affaire qu'aux personnes même si la morale nous oblige à des actions qui modifient les choses. De plus on pourrait dire que toutes les valeurs résident dans une possibilité qu'il s'agit pour nous d'actualiser ; il y a en toutes un mélange de rétroversion et de proversion, d'introversion et d'extraversion qui prend seulement des formes différentes dans certaines d'entre elles selon que l'on peut considérer d'une manière privilégiée l'objet qu'il nous est donné de contempler (comme dans la science et dans l'art) ou l'action qu'il dépend de nous de produire comme dans la morale ou dans l'amour (mais les rapports ici sont complexes car la science elle aussi invente et l'amour le plus parfait est la joie d'une présence pure). Enfin dans le détail même de l'analyse, on pourrait dire que la science n'est pas rétrospective par essence, sauf peut-être l'histoire et toutes les sciences qui se réduisent au fait. Mais le propre de la science c'est de nous permettre d'acquérir un pouvoir intemporel dont nous pouvons disposer dans le temps et qui nous permettra d'agir, soit intellectuellement pour expliquer le phénomène, soit volontairement pour le produire. Cela est plus vrai encore de l'art, dont il semble que son essence même c'est d'arracher le sensible au temps, de l'élever jusqu'à l'intemporel. Dire qu'il est rétrospectif, c'est dire seulement qu'il suppose une matière, mais par lui-même il nous donne une présence éternelle et toujours renaissante. De la morale il semble incontestable qu'elle est orientée

vers l'avenir comme la volonté dont elle est la loi. Mais cette loi ne se tourne vers l'avenir que lorsqu'elle prend la forme du commandement et par conséquent prétend déterminer l'action même que nous allons accomplir. Seulement par elle-même cette loi, comme la loi scientifique n'appartient à aucun temps. Si enfin on donne le privilège au Bien sur le devoir, il est l'objet d'une contemplation éternelle (que l'on pourrait même considérer comme rétroversive), et c'est cette contemplation seule qui suffit à nous faire agir, de telle sorte qu'elle devient proversive par l'union qu'elle établit dans le temps entre les deux versants du passé et de l'avenir (tant il est vrai que par un effet de perspective, l'éternel apparaît toujours comme passé, comme *ayant toujours été* à un être qui est engagé dans le temps). Le prestige du passé de l'antiquité la plus haute vient en grande partie de cette liaison que nous établissons presque instinctivement entre le passé et l'éternité définie non pas par sa présence actuelle, mais par une absence de commencement. Ce caractère se retrouve sous une forme plus saisissante encore dans la religion qui, n'ayant de regard que pour l'éternel se fonde toujours sur le rapport de ce qui commence dans le temps avec l'être sans commencement.

On peut se demander enfin si l'amour, considéré ici comme la quatrième des valeurs fondamentales, n'est pas là pour des raisons de symétrie car, non seulement il ne s'oppose pas aux trois autres valeurs, non seulement il les contient dans sa compréhension, mais encore la valeur du vrai, du beau et du bien, à moins d'avoir un caractère purement objectif, réside dans cet amour que nous avons pour eux, qui est la source commune de toutes les valeurs.

On pourra penser que dans la classification des valeurs, Le Senne, préoccupé avant tout de la distinction schématique entre le dedans et le dehors, le passé et l'avenir, ne fait pas suffisamment état de la différence entre les termes dans lesquels la valeur vient s'incarner : la plus importante de ces différences est pour nous celle des choses, qui sont le support des valeurs économiques, et des personnes, qui sont le support des valeurs morales (et spirituelles). Les idées se trouvent à

égale distance entre ces deux extrêmes et sont le support des valeurs intellectuelles. Les valeurs affectives ou esthétiques sont des témoins de nos rapports soit avec les choses, soit avec les personnes par le moyen des choses considérées soit comme les véhicules de leur action sur nous, soit comme des objets de spectacle pur. Nous avons déjà fait remarquer que l'intelligence est moins une saisie du passé en tant qu'il est accompli, que la saisie d'un possible actuel extrait d'une expérience abolie et toujours prête à se façonner dans une expérience nouvelle. Mais cette intelligence s'applique aussi bien aux choses qu'aux personnes, me découvrant toujours en ce qui concerne les choses ce que je puis sur elles, en ce qui concerne les personnes, moins encore ce qu'elles sont que ce dont elles sont capables (ce qui me permet de pénétrer leur essence, et par là aussi de prévoir leur propre conduite et de régler la mienne à leur égard).

24. S'il est difficile de faire de l'amour une valeur particulière, serait-ce la plus haute de toutes, c'est parce qu'aucune des autres valeurs ne peut se soutenir autrement que par l'amour que nous avons pour elle. Ainsi il y a un amour de la vérité, du bien, du beau, etc., de telle sorte que l'amour est plutôt l'essence commune de toutes les valeurs du moins si l'on admet que le propre de l'amour véritable c'est de s'appliquer à ce qui est digne d'être aimé, et d'abord de le reconnaître. A cette objection que l'amour est toujours personnel et qu'il n'a pas la valeur pour objet, on peut répondre qu'il n'a jamais pour objet que la valeur même dans la mesure précisément où elle ennoblit la personne et nous permet de l'aimer (ce qui s'applique aussi bien à l'amour de soi, si on le distingue du pur amour-propre, des autres ou de Dieu).

Identité de l'amour et de la raison.

25. *C'est la participation qui est la clef du système des valeurs.* — Les valeurs peuvent être rangées sur trois plans hiérarchisés correspondant à notre existence individuelle, à l'univers dont elle fait partie, à l'activité infinie dont elle participe (l'univers créant entre elles à la fois une séparation et une médiation). Dans chacun d'eux nous trouvons un rapport entre les deux aspects objectif et subjectif de la participation.

Ainsi :

— *sur un* premier *plan où l'individu se trouve encore engagé à l'intérieur de la nature, nous avons affaire* du côté de l'objet *aux valeurs économiques qui représentent des valeurs d'utilité par rapport au sujet et,* du côté du sujet, *aux valeurs affectives qui introduisent la valeur dans les états mêmes qu'il subit ;*

— *sur le* second *plan où l'individu embrasse la nature comme un spectacle, dont il se détache, mais qu'il domine ou qu'il pénètre, nous avons affaire* du côté de l'objet *aux valeurs intellectuelles par lesquelles cet objet est défini et conceptualisé, et* du côté du sujet, *aux valeurs esthétiques par lesquelles le sujet retrouve à l'intérieur de la nature l'actualisation même de ses puissances (les théories esthétiques s'opposent les unes aux autres selon le choix même qu'elles font entre les puissances que la conscience artistique met en œuvre) ;*

— *sur le* troisième *plan, l'individu s'élève au-dessus de la nature et fonde son indépendance en tant qu'esprit, mais dans les valeurs morales il regarde encore* du côté de l'objet *qu'il assujettit à sa loi, au lieu que dans les valeurs proprement spirituelles, il retrouve* au fond de lui-même *la source purement subjective dans laquelle il puise à la fois la lumière qui l'éclaire et la force intérieure qui le soutient et qui l'anime.*

On pourra donc diviser l'échelle verticale de manière à en faire une *échelle double* dont les échelons se répondent. La première comprendra les valeurs *économiques* où la valeur s'introduit dans les choses, les valeurs *intellectuelles* où elle s'introduit dans la pensée des choses, et les valeurs *morales* où elle s'introduit dans notre action sur les choses. La seconde comprendra les valeurs *affectives* qui intéressent exclusivement le sentiment éprouvé par le sujet, les valeurs *esthétiques* par lesquelles il enveloppe dans sa propre sensibilité tout ce qui peut nous être donné, les valeurs *spirituelles* par lesquelles il s'élève jusqu'à l'acte d'où

dépendent la création intime de soi-même et le secret de toutes choses.

26. Dans la relation des différentes valeurs entre elles, on observera une double connexion des valeurs économiques avec les valeurs affectives et les valeurs intellectuelles, qui semblent en quelque sorte appelées par elles. Car l'économique c'est l'objet lui-même considéré dans ses rapports avec l'utilité que le sujet pourra en tirer. Or si nous essayons d'isoler l'intérêt subjectif de tout rapport avec l'objet nous avons les valeurs affectives qui, si elles demeurent toujours en rapport avec le moi, peuvent être considérées comme désintéressées en comparaison des valeurs économiques, puisqu'on peut imaginer une recherche de l'affection pure, qui pourrait être ruineuse pour le sujet (ce qui est sans doute un facteur de perversion. Mais à mesure que l'on s'élève d'un nouveau degré dans la hiérarchie des valeurs, le bien que l'on acquiert peut être tourné en mal). Maintenant si nous essayons d'isoler l'objet de tout rapport avec l'utilité du sujet, nous trouvons la vérité qui est l'essence même de la valeur intellectuelle. On en trouve le germe non seulement dans l'objectivité de la valeur économique, mais encore dans cet élément de calcul qui en est toujours inséparable. Les valeurs esthétiques à leur tour apparaissent comme trouvant leur origine dans les valeurs affectives à partir du moment où elles s'appliquent à la représentation du monde telle que l'intelligence nous la fournit : elles nous sont révélées par cette émotion purement désintéressée que nous éprouvons dans la contemplation de l'objet. Ici les valeurs intellectuelles sont médiatrices entre les valeurs affectives et les valeurs esthétiques. On remarquera pourtant qu'il y a dans l'esthétique par l'union de la contemplation et de l'art une transition de l'ordre théorique à l'ordre pratique. L'art recrée le monde et c'est dans cette recréation qu'on dégage les valeurs contemplatives, mais cette recréation ne se produit que dans un monde fictif ;

et la fiction est sans doute une condition de l'émotion esthétique. Transportons cette activité créatrice dans le monde réel ; nous avons affaire à une activité morale qui ne cherche pas à nous faire apparaître la valeur dans le spectacle des choses, mais qui cherche à l'introduire dans les choses elles-mêmes ou plus exactement encore dans ces relations entre les personnes qui ne sont possibles que par la médiation d'une action exercée sur les choses.

BIBLIOGRAPHIE

SCHMAUS (Michael). *Die psychologische Trinitätslehre des heilig. Augustinus*, Münster, Aschendorff, « Münster. Beiträge zur Theol., 11 », 1927, XXV-431 p. L'origine de la triade *unum-bonum-verum*.

HEGEL. *Phénoménologie de l'Esprit*, section C.

— *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. franç. du *Précis*, J. GIBELIN, P., Vrin, 1952, 322 p. L'esprit subjectif. L'esprit objectif : droit, moralité, art, religion, philosophie.

NIETZSCHE (Friedr.). *La volonté de puissance, essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, éd. Wurzbach, trad. franç., G. BIANQUIS, P., Gallimard, N. R. F., 1935, 2 vol., 378 et 399 p. Plusieurs discussions et projets sur le problème de la « Rangordnung ».

RICKERT (H.). Lebenswerte und Kulturwerte, *Logos*, 1912, III.

— Vom System der Werte, *ibid.*, 1913, IV.

SCHELER. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Niemeyer, 2e éd., 1921, XV-670 p. I. Valeurs affectives. II. Valeurs vitales. III. Valeurs spirituelles : esthétiques, juridiques, scientifiques. IV. Valeurs religieuses.

SPRANGER (Ed.). *Lebensformen*, id., 1914, 110 p. ; 2e éd., 1921, XV-403 p.

BRUNSCHVICG (Léon). *De la connaissance de soi*, P., Alcan, 1931, XI-199 p. De l'*homo faber* à l'*homo sapiens* : « Se connaître, c'est se convertir. »

LE SENNE (René). *Obstacle et valeur*, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1934, in-16, 352 p.

— *La destinée personnelle*, P., Flammarion, 1951, in-16, 285 p.

— La valeur et les valeurs, in : *La valeur*, Congrès de Philosophie de Bruxelles, 1947.

BASTIDE (Georges), *De la condition humaine, essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, P., Alcan, 1939, 425 p. C. r. : LAVELLE, De la conversion spirituelle, *Le Temps*, 21 mars 1940.

LAVELLE. Les catégories premières de l'axiologie, in : *Introduction à l'ontologie*, P., P. U. F., 1947, IIe Partie, pp. 65-128.

— *Annuaire du Collège de France*, 50e année, 1950, P., Impr. Nationale, pp. 136-140. Résumé du Cours sur : « Les différentes espèces de valeurs. »

DEUXIÈME PARTIE

L'HOMME DANS LE MONDE

Valeurs économiques et valeurs affectives

CHAPITRE PREMIER

VALEURS ÉCONOMIQUES

Les valeurs économiques doivent être incorporées à la table des valeurs

Comme on commence l'étude de l'homme par celle du corps qui est l'apparence sous laquelle l'homme se présente d'abord à l'observation, quitte à rejeter ensuite le corps dans un monde d'objets dont l'homme tend à se séparer à mesure qu'il apprend à mieux le dominer par sa pensée, ainsi nous commencerons l'étude des différentes valeurs par les valeurs économiques, qui sont la forme matérielle de la valeur, celle qui est le plus aisément saisissable, qui est en rapport avec nos besoins les plus évidents, et précisément avec les besoins du corps, les seuls dont la signification soit claire pour tout le monde, de telle sorte qu'elles paraissent trouver dans les valeurs spirituelles une sorte d'extension et de transfiguration, à moins que l'on préfère dire qu'elles en fournissent elles-mêmes une image, indirecte et pour ainsi dire renversée.

De fait, un tel problème est pour nous capital à la fois parce qu'il nous permettra de juger si les valeurs s'ordonnent selon une hiérarchie continue ou s'il y a à un certain moment dans leur enchaînement rupture et changement de sens, et parce qu'il nous permettra de nous prononcer entre les deux thèses opposées qui font de la nature l'instrument que la valeur utilise et transfigure en le dépassant ou l'obstacle qu'elle doit surmonter, l'ennemi qu'elle n'a jamais achevé de vaincre.

Que la valeur économique mérite le nom de valeur, c'est ce que l'on aperçoit clairement quand on la considère sous sa forme la plus primitive et la plus simple, là où elle n'a point reçu encore cette complexité artificielle qui nous dissimule souvent sa véritable origine. Les valeurs économiques sont destinées d'abord à assurer la conservation même de notre vie. Nous voyons donc apparaître dans les valeurs économiques ce caractère de relation et de moyen qui appartient à toutes les valeurs conditionnelles, et qui suppose d'autres valeurs qu'elles sont destinées à servir, ici *la valeur de la vie*, — celle-ci n'ayant de sens à son tour que par rapport à l'usage que nous en ferons, — de telle sorte que, comme nous l'avons montré, il n'y a pas de valeur qui puisse se suffire ni être détachée de l'échelle totale des valeurs, les valeurs inférieures n'ayant de sens que par rapport aux supérieures qui à leur tour exigent les inférieures sans lesquelles elles manqueraient elles-mêmes des instruments qui leur permettent de se réaliser. Déjà nous voyons ici qu'à leur rang toutes les valeurs sont solidaires. Mais on remarquera pourtant que les valeurs économiques dont on peut dire qu'elles sont les plus humbles et les plus grossières, si bien que l'on juge parfois qu'elles ne devraient pas trouver place dans une table des valeurs, sont la base et le support des plus hautes et qu'elles sont les plus accessibles et les moins contestées, puisqu'il ne faut pas pour les reconnaître d'autre sentiment que cet attachement à la vie que la conscience humaine hérite de l'instinct animal, et qu'elle ne consent pourtant à ratifier

qu'à charge pour elle de faire servir la vie elle-même à la réalisation de ses propres fins.

Ainsi les valeurs économiques ne doivent pas être considérées comme hétérogènes par rapport aux valeurs spirituelles, sinon lorsqu'on prétend à tort les considérer isolément, ce qui n'est pas possible s'il est vrai qu'elles sont des valeurs pour l'homme qui est indivisiblement corps et esprit de telle sorte qu'elles participent à la valeur doublement si elles sont le support de la vie de l'esprit et si elles ne peuvent subsister elles-mêmes qu'à condition que l'esprit les pénètre et en règle le jeu.

Bien que la valeur économique soit pour nous l'espèce la plus immédiate et la plus évidente des valeurs conditionnelles nous retrouvons en elle ce caractère de totalité qui est inséparable de toutes les valeurs particulières, non point seulement parce qu'elle ne peut être posée légitimement par la réflexion philosophique que parce qu'elle ouvre la voie qui nous donne accès vers la valeur absolue, mais encore parce que, sur son propre terrain, elle enveloppe la considération de l'univers entier dans son rapport avec la vie du corps qui a besoin de l'univers entier pour le soutenir et pour le nourrir, elle enveloppe aussi la considération de tous les vivants, puisqu'ils habitent la même terre et que pour la possession des biens de la terre ils dépendent les uns des autres, ne cessent de se faire concurrence ou de s'entraider. Ainsi les valeurs économiques mettent en question la valeur du monde matériel dans la mesure où il rend possible la constitution d'une société entre les êtres qui le peuplent, elle-même destinée à permettre l'avènement des valeurs spirituelles. Mais on observera que les valeurs économiques, qui, si on les prend isolément, tendent à nous faire oublier les valeurs les plus hautes qu'elles sont destinées à servir, commencent à introduire une raison d'être, une légitimité et si l'on peut dire une signification par rapport à l'esprit dans ce monde de la nature qui réduit à lui-même nous paraîtrait une sorte d'énigme et de scandale ; il le resterait si

on pensait qu'il peut se suffire, mais il appartient à l'esprit de le subordonner à ses propres fins.

Ainsi la valeur économique en mettant la matière en relation avec notre corps, qui ne peut être pensé que par sa relation avec l'esprit, introduit une première valorisation de la matière. Mais cette valorisation elle-même peut être considérée en quelque sorte dans le sens inverse qui nous découvre en elle un aspect plus profond : car la valeur économique n'est pas seulement un rapport fortuit de la matière avec nos besoins, elle suppose encore une transformation de la matière destinée à les satisfaire. Ici la valeur économique porte donc en elle une finalité dans laquelle l'homme tout entier est engagé et dont il est impossible de nier qu'elle introduit en elle le caractère essentiel de la valeur. La valeur, dans sa forme économique, traduit ici comme partout une réciprocité ou du moins une corrélation entre un apport qui vient du réel et qu'il s'agit pour nous de reconnaître et de recevoir et une marque que nous lui imposons et qui vient de l'activité même que nous exerçons.

Mais de plus la valeur économique soumet la nature à une règle qui l'élève au-dessus de la pure instinctivité. C'est pour cela que les valeurs économiques ne reçoivent leur véritable caractère que dans la société où les instincts qui se confrontent se limitent et acceptent une organisation à l'intérieur de laquelle ils cherchent à se satisfaire. L'existence et le respect de cette organisation constituent une ébauche de spiritualité. Ainsi *les valeurs économiques sont déjà des valeurs sociales* et l'on s'expose à une erreur grave en voulant réduire celles-ci à celles-là. En un sens on peut dire au contraire que c'est avec l'apparition des valeurs sociales que les valeurs économiques, au lieu d'être simplement des données de fait, que l'on ne peut que constater et décrire, prennent place dans cette échelle des valeurs véritables où dès le degré le plus bas l'activité de l'esprit se trouve toujours de quelque manière engagée. C'est ce que l'on observe déjà dans la formation

du mot qui évoque les lois par lesquelles la maison est administrée ; il s'agit d'introduire l'ordre dans la maison. Ce qui explique le sens que donnaient les anciens à l'économique par opposition à la politique et que nous retrouvons encore aujourd'hui dans le pléonasme *économie domestique*. Cependant il n'est pas nécessaire pour justifier l'emploi du mot d'observer que toutes les valeurs économiques entrent en effet dans la maison où elles reçoivent leur véritable emploi, il suffit en élargissant le sens du mot de montrer qu'elles appartiennent à la terre, qui est notre maison commune et dont le rôle de la société est précisément d'administrer tous les biens, afin que chacun de nous en puisse faire l'usage le meilleur et le plus juste.

Ajoutons encore que la société prolonge la nature et impose comme elle ses lois à l'individu. Pourtant ces lois comme les lois de la nature sont aussi des moyens par lesquels l'homme change le monde pour le conformer aux exigences de ses désirs et de sa raison. Les lois économiques qui sont les plus proches des lois naturelles sont aussi celles qui semblent offrir le plus de résistance à l'action de notre volonté, mais elles ne lui échappent pas tout à fait et dans l'usage même que nous en faisons commence à apparaître cet effort vers la valeur qui procède du sommet de notre esprit, mais retentit jusque dans les fondements sur lesquels il a réussi à s'édifier.

Antériorité des valeurs économiques par rapport aux valeurs affectives

Contre la situation que nous donnons ici aux valeurs économiques en tête de tout le système des valeurs, on fera l'objection suivante que l'on ne peut pas négliger : c'est que l'opposition du plaisir et de la douleur constitue la base primitive de toute différenciation entre des valeurs et qu'elle se retrouve toujours de quelque manière dans ses formes les plus basses aussi bien que

dans ses formes les plus hautes. Le plaisir et la douleur expriment en quelque sorte la naissance de la conscience, et l'on peut s'étonner qu'il y ait pour la vie des valeurs plus primitives où la sensibilité ne se trouverait pas intéressée tout d'abord.

Cependant on comprendra facilement pourquoi nous situons les valeurs économiques avant les valeurs affectives si on songe :

1° Qu'elles sont plus proches de la matière et du corps, comme on le voit si on accorde que les valeurs affectives par les joies et par les souffrances morales qu'elles comportent peuvent non seulement être singulièrement éloignées de la vie du corps mais trouver souvent dans celle-ci un obstacle contre lequel elles ont à lutter.

Mais dans l'affectivité elle-même les valeurs économiques sont liées aux besoins organiques, de telle sorte que si l'on voulait les comprendre parmi les valeurs affectives au sens large de ce mot (en tant qu'il embrasserait les tendances avec les affections) elles constitueraient pour ainsi dire dans le groupe des valeurs affectives l'espèce la plus élémentaire. De là la parenté étroite que tous les hommes établissent entre ces deux sortes de valeur sans que pourtant elles puissent se recouvrir.

Et, comme les valeurs affectives, les valeurs économiques impliquent le système des valeurs tout entier. Les unes et les autres peuvent être modifiées, affinées, enrichies indéfiniment. Elles mettent en jeu également la faculté de préférer et de choisir, c'est-à-dire au delà du besoin lui-même ou du plaisir une opération de notre liberté.

2° Le besoin nous introduit déjà dans la subjectivité : mais il y a une objectivité du besoin c'est-à-dire de cette subjectivité même. Aussi les valeurs économiques ont-elles plus d'objectivité que les valeurs affectives proprement dites ; et la conscience se trouve obligée d'y reconnaître une servitude à laquelle elle est assujettie par les conditions mêmes de notre existence humaine. Ainsi, elles seront jusqu'à un certain point indépendantes du plaisir que la conscience pourra retirer de la satis-

faction du besoin et ne devront pas être confondues avec lui, comme il arrive pour toutes les autres valeurs qui surpassent tous les ébranlements affectifs que leur possession peut nous faire ressentir bien qu'on ne puisse jamais les en dissocier. Ces remarques nous instruisent encore sur la véritable signification de la valeur qui ne se résout jamais dans la pure subjectivité affective (bien qu'il y ait des valeurs proprement affectives), et qui, en vertu de la solidarité de toutes les valeurs, exige que chaque valeur soit accompagnée elle-même d'un caractère affectif, qui en est pour ainsi dire le signe et qui, comme tous les signes, est lui-même incertain et souvent trompeur.

3° Précisément parce que les valeurs économiques sont engagées profondément dans l'objet, comme on le voit déjà dans cette seule affirmation qu'elles sont utiles à la vie, il est possible d'en faire la science, science qui forme une sorte de médiation entre la cosmologie et l'axiologie, mais qui donne prise encore à des définitions conceptuelles. Au lieu que l'affection nous détache de l'objet, comme du concept, et commence par là même à nous introduire dans le monde de l'intimité, c'est-à-dire de la valeur véritable.

Dans la valeur économique nous rencontrons une ambiguïté qui est au centre de tout le problème de la valeur, car elle est à la fois un fait et une appréciation portée sur ce fait, elle est une richesse réelle, ce qui introduit en elle une corrélation avec l'Être ; et cette richesse ne mérite ce nom que pour un être capable de la désirer, de la posséder et d'en jouir. Cette capacité elle-même est plus complexe qu'on ne pense. Elle ne varie pas seulement avec le besoin mais encore avec l'opinion.

Liaison de l'objectivité et de la subjectivité

Les valeurs économiques expriment d'une manière sensible le caractère positif de toutes les valeurs en général : elles réalisent une liaison apparente de l'objectivité et de la subjectivité, de la

quantité et de la qualité. La liaison de l'objectivité et de la subjectivité résulte ici de la nécessité pour toute valeur économique d'une part de se référer à des biens de la terre que nous ne pouvons pas tirer de nous-même et qu'une expérience externe est seule capable d'appréhender et d'autre part d'évoquer un besoin, un désir sans lesquels on aurait affaire à des choses parmi les autres auxquelles le caractère de la valeur ne pourrait pas être attribué. De même il y a une quantité de la valeur économique qui vient de ce qu'elle est mesurable comme les choses, non point en elle-même, mais dans son rapport avec l'intensité des désirs, et une qualité de la valeur qui traduit un acte psychologique et cette élection par laquelle elle se constitue, et pourrait-on dire la nuance la plus originale d'un tel acte, celle par laquelle s'exprime l'originalité inaliénable de chaque conscience. C'est pour cela qu'elle est en quelque sorte l'origine de toutes les autres valeurs, qu'elle réalise une insertion de la valeur dans le monde de la nature, ou si l'on veut qu'elle le valorise. Tout d'abord on peut noter que la valeur économique est elle-même toujours une chose ou qu'elle peut être convertie en chose. C'est pour cela qu'on ne cesse d'opposer les valeurs économiques aux valeurs purement idéales. Elles appartiennent à la terre. Dans la sphère qui leur est propre, l'acte de l'esprit, tel qu'on le trouve par exemple dans le crédit, n'a de sens que pour nous permettre de disposer de l'objet, loin que l'objet, comme dans les valeurs idéales, soit seulement le support ou la condition d'un acte de l'esprit. Avec les valeurs économiques c'est toujours le réalisme qui a le dernier mot. Aussi faut-il qu'elles devancent les valeurs affectives dont la subjectivité est telle qu'en elles l'idée est si difficile à distinguer du fait. Mais on se nourrit de pain et non pas seulement de l'idée du pain. Et pourtant la valeur économique traduit avec plus de force qu'aucune autre une intensité subjective qui est celle du besoin. Seulement le besoin à son tour est l'expression d'une exigence réelle de la vie : il est plus organique que le désir qui en est pour ainsi dire la forme

psychologique déjà proposée à notre consentement. La transition de l'un à l'autre ne s'opère que par degrés. A sa source le besoin s'impose avec une sorte de nécessité, bien qu'il soit possible de créer des besoins artificiels. Et il arrive que le besoin au moment où il émerge à la conscience se manifeste sous la forme du désir, qui le détermine, bien qu'il y ait toujours dans le désir une certaine gratuité. Le désir se développe sur le tronc du besoin et il en est une sorte d'épanouissement et d'affinement à la fois. Mais le désir dès qu'il s'applique à des objets de grandeur finie et désirés par plusieurs crée la valeur économique ce qui montre assez nettement le rôle joué par la société et par la quantité dans la constitution de la valeur économique ; car si la valeur économique définit, au moins à l'origine, les moyens nécessaires au maintien de notre existence, elle suppose par conséquent un double rapport avec les choses qui sont susceptibles d'être mesurées et avec les autres hommes auxquels elle impose sa loi là même où ils entreprennent de la régir. On comprend donc facilement la variabilité des valeurs économiques qui expriment toujours une proportionnalité entre deux facteurs tous les deux changeants : à savoir les besoins (avec les désirs) et les instruments de satisfaction.

Cependant parmi les éléments subjectifs qui contribuent à fixer la valeur économique, il ne faut pas nommer seulement le désir, mais aussi le vouloir, car le vouloir intervient partout où l'homme entre lui-même en question et la volonté n'a pas seulement pour effet d'introduire une sorte de régulation dans le jeu des valeurs économiques, mais dans les conditions de leur apparition. La concurrence est un rapport entre des personnes : il y a des facteurs psychologiques qui agissent sur la décision d'acheter ou de vendre, sur cette attente qui fait qu'on la recule en espérant que le prix pourra baisser ou s'élever. Et on ne réduira ces calculs à une mécanique pure que si l'on pense que la conscience psychologique ne laisse place à la liberté dans aucune de ses opérations : car si elle agit sur un point, elle agit aussi sur tous. Son action

n'existe que si elle est partout présente. Ainsi c'est par une nécessité de notre nature qui est en opposition avec notre liberté que nous sommes obligés de reconnaître qu'il existe des valeurs économiques et que nous cherchons à les acquérir. Mais il y a une certaine indétermination dans l'estime et dans la recherche que nous en faisons, et cette attitude que nous avons à leur égard agit sur le caractère même qui en fait des valeurs et les modifie. N'oublions pas enfin que la liberté persiste toujours dans la manière même dont nous transformons une chose matérielle pour qu'elle devienne une valeur économique, c'est-à-dire dans notre travail, de telle sorte que cette espèce de valeur comme toutes les autres suppose non pas seulement une part d'objectivité et une part de subjectivité, mais encore une donnée offerte et une opération qui s'y applique, une passivité qui ne peut qu'accueillir et une activité qu'il faut exercer, de telle sorte qu'au niveau le plus bas de l'échelle des valeurs nous rencontrons déjà une mise en œuvre de la participation par laquelle chaque individu emprunte à ce qui le dépasse cela même qu'il s'agit pour lui d'incorporer et de faire sien.

Les valeurs économiques mettent en évidence la relation de la quantité et de la qualité. Et même elles permettent de comprendre la manière originale dont cette relation se constitue. Il semble qu'elles posent d'abord des problèmes de quantité. Car s'interroger sur une valeur économique c'est se demander *combien* elle vaut. Il s'agit donc de déterminer son prix, qui permet de la définir, d'en faire un objet intellectuel présentant un caractère d'universalité et dépassant singulièrement tous les critères subjectifs de l'évaluation comme le désir, la consommation ou l'usage. Cependant quand il s'agit de se demander comment les prix s'établissent alors on sent très bien qu'il y a ici une solidarité étroite de la quantité et de la qualité et même que jusqu'à un certain point (comme toujours peut-être) la quantité est la mesure d'une qualité. La valeur économique en effet varie selon la quantité

de la marchandise (qui dépend de son abondance dans la nature ou du développement de la production), mais dans son rapport avec l'intensité des besoins ou des désirs. Or ici la quantité et la qualité se trouvent mêlées l'une à l'autre : car les besoins et les désirs que la valeur économique doit satisfaire sont en rapport avec le nombre des êtres qui les éprouvent, mais aussi avec la place qu'ils occupent dans cette hiérarchie des conditions qui sont nécessaires au maintien de la vie. Les besoins et les désirs introduisent dans le monde une première discrimination qualitative : mais la valeur des choses qui sont capables de les satisfaire va de pair avec leur rareté, à condition que les besoins ou les désirs ne diminuent pas d'intensité, et que la rareté même de l'objet les fortifie. Ainsi les objets de l'usage commun nous révèlent leur valeur méconnue quand ils viennent à manquer comme le pain en temps de disette, comme il arrive inversement que les objets les plus rares acquièrent une valeur parce qu'ils éveillent l'amour-propre en suscitant un désir de les posséder difficile à satisfaire et qui ne peut l'être lui-même que pour quelques-uns ou un seul. On trouve là sans doute une certaine image des valeurs spirituelles qui à mesure qu'on s'élève à travers les différents degrés de la hiérarchie deviennent de plus en plus rares par la pureté et la délicatesse de l'activité qu'elles requièrent, et dont on peut dire aussi qu'elles sont les plus précieuses ; non pas que la rareté en fasse le prix, car c'est ici le prix qui en fait la rareté.

Toutefois il serait inexact de considérer que la valeur économique n'est une valeur que parce qu'elle ne détient pas absolument ce caractère d'universalité auquel le prix lui permet de prétendre. Elle garde aussi une relation avec chaque être individuel qui la détermine à la fois en quantité et en qualité. On le voit bien quand on compare la valeur du sou pour le riche et pour l'indigent. Ici on peut dire que la proportion non seulement mesure la valeur, mais en change la qualité. Les choses les plus rares et qui ont le

prix le plus haut peuvent être méprisées par ceux qui n'éprouvent pour elles aucun désir ; et il ne faut pas dire que la valeur qu'elles représentent permet de les échanger contre d'autres qui satisferont en eux d'autres désirs : car leurs désirs les plus profonds ne s'appliquent peut-être à aucun objet que l'argent puisse nous donner, comme on le voit quand il s'agit des valeurs les plus hautes. De telle sorte que l'essence propre des valeurs économiques par opposition aux valeurs spirituelles qui portent en elles l'infini et que nous n'achèverons jamais d'épuiser, c'est qu'elles ont une limite et que c'est la fixation même de cette limite qui leur assure leur caractère propre de valeur.

L'infinitude des valeurs spirituelles et la finitude des valeurs économiques est une opposition essentielle qui permet de comparer les caractères par lesquels elles se définissent. Les valeurs économiques sont concurrentes et les valeurs spirituelles convergentes. Elles se divisent pour devenir des objets non pas seulement de propriété, mais de consommation. Celui qui les possède exclut les autres de leur usage. Le rapport qu'elles établissent, comme toutes les autres espèces de valeur, entre notre activité et notre passivité réside ici dans le rapport de la production et de la consommation, créant une sorte de contradiction puisque si la production est faite en vue de la consommation, la consommation retranche sans cesse à la production, de telle sorte qu'il faut maintenir entre elles un équilibre qui risque toujours d'être troublé, soit que la richesse s'accumule sans pouvoir être consommée, soit que les besoins de la consommation dépassent la possibilité de la production. Ainsi se fixe l'échelle des prix dont on désire également qu'ils soient les plus hauts et les plus bas possibles. Enfin là où la valeur est mesurée par le prix on sait bien que le prix met en jeu des facteurs qui sont souvent étrangers à la valeur, même économique, et qui ne permettent jamais d'établir une correspondance rigoureuse entre la valeur et le prix : ce qui montre assez bien que c'est [le propre] de la valeur, même sous sa forme

la plus inférieure, dans son essence positive, d'échapper à la mesure qui atteint seulement en elle certains modes extérieurs par lesquels elle se manifeste.

Les quatre caractères fondamentaux de la valeur économique

Les valeurs économiques peuvent être considérées, semble-t-il, sous quatre aspects différents :

1° En tant qu'elles peuvent être *utilisées* et sont un objet de jouissance. Il semble même que ce soit là le caractère primaire de la valeur économique sans lequel tous les autres disparaîtraient. Il faut remarquer pourtant d'une part que la valeur ne devient utilisable que par l'acte qui l'adapte pour ainsi dire à la capacité humaine, d'autre part que c'est cet acte même qui l'élevant au pur rapport de fait entre l'objet et le besoin en fait une valeur véritable, déjà solidaire des valeurs les plus hautes. Ces deux premiers caractères par leur réunion même mettent en lumière la solidarité de l'activité et de la passivité dans toutes les démarches de la conscience, l'activité témoignant de l'appropriation et la passivité de la possession. Elles nous rappellent qu'il n'y a rien au monde qui puisse devenir nôtre en dehors de l'acte même qui lui impose notre marque et qui en un certain sens le recrée pour lui imposer le sceau de notre vie personnelle, mais qu'il n'y a rien aussi qui puisse nous servir et contribuer à nous accroître qui ne soit comme un don que le monde nous fait et qu'il nous appartient de recevoir. Nous distinguons ici les deux mots d'utilité et de jouissance, parce que le premier marque le caractère conditionné de la valeur économique qui est destinée précisément à soutenir notre existence ou à la développer, [et que] le second marque moins encore le plaisir éprouvé que cette incorporation qui doit se produire à un certain moment entre la valeur et notre être même, sans laquelle la valeur cessant d'être réalisable cesserait aussi d'être pour nous réelle.

2° En tant qu'elles peuvent être *produites* et sont l'objet d'une activité qui les transforme ou qui les crée. C'est là sans doute leur caractère le plus profond, et celui qui nous permet le mieux de saisir en elles l'essence même de toute valeur. Car il n'y a pas de valeur là où l'activité ne s'exerce pas : la chose est toujours inerte et indifférente.

Cependant cette activité ne s'exerce pas à vide. D'abord elle s'insère dans une réalité qui ne vient pas d'elle et qui la dépasse ; ensuite il faut que l'œuvre subsiste indépendamment de son auteur dans un monde qui reste encore offert à tous même après qu'il s'en est retiré. Ainsi nous retrouvons dans la théorie de la valeur cette opposition de la matière et de la forme qui a joué dans la théorie de la connaissance un rôle si considérable : on a toujours pensé sans doute que c'était la matière qui donnait à la connaissance sa réalité et la forme qui lui donnait son intelligibilité. Ici il en est de même : il n'y a point de valeur qui ne soit valorisante mais qui ne s'applique à une donnée préexistante dans laquelle aussi il lui appartiendra pour ainsi dire de s'incarner. C'est par l'exercice de notre activité que le monde acquiert pour nous un caractère significatif, et s'humanise. Il devient le prolongement de notre conscience humaine qui l'assujettit à une intention et à une fin et qui pour en prendre possession doit le recréer sans cesse à notre mesure. Non point que l'on puisse dire qu'il était étranger à toute espèce de valeur avant que notre activité ait commencé de s'y intéresser. Mais il n'en avait pas encore pour l'homme ni pour l'individu : et si on pense que nul ne peut faire sortir de ce monde que ce qui au moins en puissance s'y trouvait déjà, on ajoutera que c'est toujours, ne serait-ce que dans la cueillette d'un fruit, par une option qu'il est obligé de faire, par un effort qu'il n'est jamais dispensé d'accomplir. Aussi peut-on dire que toutes les théories contemporaines de la valeur économique ont fini fort justement par subordonner le problème de la consommation au problème de la production.

3° En tant qu'elles peuvent être *possédées* et sont l'objet d'un droit personnel et exclusif. C'est la jouissance qui fait la possession, mais la possession fait aussi l'exclusion. Cette exclusion ne se produit que dans l'ordre des valeurs économiques qui se trouvent liées au corps par lequel les êtres ont une existence séparée et indépendante. Là est la ligne de démarcation avec les valeurs spirituelles qui peuvent être l'objet d'une jouissance commune et dont on montrera qu'elles s'accroissent d'être partagées. Dans les valeurs économiques au contraire, non seulement la jouissance est exclusive dans l'instant où elle a lieu, mais encore elle nous oblige — précisément parce que le rôle de la conscience c'est de surpasser toujours l'instant, d'exercer son activité dans le temps, d'en régler le cours par la liaison des moyens et des fins — à créer une sorte de droit à la possession distinct de la possession même. C'est ce droit qui est le droit de propriété, dont la difficulté est de fixer les limites, mais qu'aucune doctrine ne peut abolir.

Il est vrai qu'il ne peut être justifié que par une analyse subtile qui dépasse les données immédiates de l'expérience : puisqu'il suppose toujours l'idée d'une activité qui prépare un objet de jouissance éventuel dont la disposition nous est ensuite laissée, de telle sorte qu'il oppose sans cesse une jouissance possible à une jouissance réelle, ce qui permet de comprendre tous les abus qui en sont inséparables, et dont le principe réside, puisque les valeurs économiques correspondent toujours à un certain quantum de richesse, dans l'interdiction à un autre être d'une jouissance réelle au nom d'un droit à une jouissance possible qui ne sera peut-être pas exercé. Le mot même de propriété marque bien pourtant un caractère essentiel de la valeur qui n'intéresse jamais aucun être que par son rapport avec ce qu'il y a en lui de personnel, d'intime, de secret, d'unique, dont elle favorise l'épanouissement. Ici il ne s'agit que des besoins du corps et ces besoins, à l'inverse des aspirations de l'esprit, s'opposent entre eux bien qu'ils impliquent une solidarité dans la mise en œuvre des ressources desti-

nées à les satisfaire, et parfois dans la forme même de cette satisfaction (comme on le voit dans les repas en commun où le brutal égoïsme du plus primitif d'entre eux se trouve pour ainsi dire masqué par une sorte de société mutuelle qu'il contribue lui-même à former et dans laquelle il n'est accepté que pour être dépassé) (1).

4° En tant qu'elles peuvent être *transférées* et sont un objet de *commerce*. C'est la propriété exclusive des valeurs économiques qui donne naissance au commerce, le seul moyen par lequel elles peuvent être communiquées. Par là s'achève leur liaison avec les valeurs spirituelles. Le commerce les fait passer de main en main : ainsi naissent ces échanges qui créent entre les hommes une sorte d'interdépendance. Le commerce arrache l'individu à cette solitude pleine d'angoisse où il doit subvenir lui-même à tous ses besoins. Il tend à créer une société universelle dans laquelle chaque être pourra faire usage de tous les biens du globe. Tel est l'effet de la liberté du commerce dont on peut dire à la fois qu'elle est une exigence de son essence et que c'est porter atteinte au commerce que de porter atteinte à sa liberté, qu'elle implique et sauvegarde la liberté de l'individu, enfin qu'elle rompt toutes les barrières et toutes les frontières et qu'elle étend par conséquent les relations humaines à toute la terre.

On a souvent observé que les voies du commerce devenaient en même temps les voies de la civilisation. Comme la science il permet entre les êtres cette forme de communication impersonnelle qui se réalise par le moyen d'un objet, d'un objet utilisable par chacun et par tous, comme l'objet scientifique était lui-même représentable par chacun et par tous. Bien qu'il serve aux hommes à s'enrichir, on peut dire pourtant qu'il les oblige à regarder au

(1) A cet égard les repas solitaires comme ceux du mélancolique Vigny et qui paraissent réserver la pudeur, en laissant le corps à lui-même, accusent davantage sa misère, en marquant une sorte de désespoir de ne pouvoir l'associer à des fins plus hautes.

delà des limites de leur moi individuel, et même en un certain sens il les oblige au désintéressement en leur apprenant que les choses ont un prix qui ne se mesure pas par l'intensité de leur convoitise. Bien plus, tout commerce qui porte sur les choses met en présence des personnes, qui commencent à former entre elles une sorte de société dans laquelle certains rapports entre les choses sont reconnus et respectés par elles.

Le commerce entre les choses s'achève dans un commerce entre les esprits et déjà le suppose. Dans cette relation qu'il établit entre des individus il donne pourtant à chacun d'eux le sentiment à la fois de son pouvoir et de son droit. On a pu dire que l'individualisme était né du commerce. Mais par la relation qu'il établit entre les choses, il se réfère à un critère d'objectivité par lequel les individus tout à coup s'égalisent. Ici rien ne compte de tous les avantages de la naissance ou du rang, du corps et même de l'esprit, et le commerce, selon Montesquieu, est la profession des gens égaux. C'est l'égalité entre les marchandises échangées qui crée une sorte d'égalité entre ceux qui les échangent. Et c'est pour cela que la justice trouve sa première application, la plus simple et la plus évidente, dans le commerce. En reprenant un langage traditionnel on peut dire que toutes les difficultés du problème apparaissent quand on passe de la justice commutative à la justice distributive.

Utilité

Nous comprenons sous le nom de valeurs économiques toutes celles qui peuvent être réduites au critère de l'utilité. Nous sentons bien que le mot utilité implique toujours l'idée d'un moyen destiné à servir la vie du corps. De là l'acception temporelle et presque matérielle des mots utile, ou utilitarisme, qui nous attachent toujours aux biens de la terre, qui sont revendiqués par le positivisme et par le réalisme comme les seules déterminations de la valeur, et que l'on ne réussira pas sans provoquer un certain

malaise, comme le montre l'exemple de Stuart Mill, à relever assez haut pour nous obliger à y comprendre la poursuite des biens spirituels. Toutefois le souci d'agrandir la signification du mot utile ne date point de Mill : dans le socratisme le bien c'est l'utile et l'on peut dire de toute valeur qu'elle est utile dans la mesure où elle sert les intérêts de la vie personnelle et spirituelle. Cependant on n'oubliera pas que la philosophie grecque implique toujours un naturalisme, une harmonie entre le bien et le bonheur de telle sorte que dire que le bien est l'utile, c'est dire que le bien c'est ce qui contribue à notre bonheur, le propre du bonheur étant d'impliquer toujours un ordre de satisfaction inséparable de notre existence dans la nature. On pourra discuter ensuite sur la question de savoir s'il faut viser le bonheur pour atteindre le bien, ou le bien pour atteindre le bonheur. C'est l'idée du bonheur qu'invoque ici l'utilité et le bonheur pour les anciens est toujours inséparable de ces conditions matérielles requises par une conception aussi mesurée et aussi représentative de l'idéal hellénique que la morale d'Aristote.

Mais en approfondissant davantage la notion de l'utilité nous voyons bien que l'utile ne peut pas être identifié simplement avec la valeur puisque l'utile c'est ce qui sert à autre chose. L'utilité ne peut être par conséquent qu'une valeur hypothétique ou conditionnelle qui appelle une valeur catégorique ou inconditionnelle. Elle tient son caractère de valeur de la fin même dont elle est le moyen. Elle est une valeur instrumentale qui suppose une valeur intrinsèque, une valeur relative qui n'aurait pas de signification sans une valeur absolue à laquelle elle se réfère et qu'il serait contradictoire de définir elle-même par l'utilité. Nul n'a marqué plus nettement que Platon la distinction entre le conditionnel et l'inconditionnel, l'hypothétique et l'anhypothétique dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de la valeur. Peut-être faut-il dire qu'au point où l'inconditionnel et l'anhypothétique se réalisent la distinction entre la connaissance et la valeur s'abolit.

L'objet de la connaissance devient la fin absolue de la volonté : c'est ce qui se réalise en effet dans l'idée du Bien.

Dans toute morale de l'utilité c'est le bonheur ou la vie qui sont pris comme les absolus par rapport auxquels nous devons juger de l'utilité. Mais le bonheur n'est lui-même qu'un signe et même si l'on suppose qu'il accompagne toujours la mise en œuvre de la valeur, il ne peut pas être confondu avec elle. Et quant à la vie on acceptera bien de dire qu'elle est sa fin à elle-même ; mais cela suppose la distinction entre deux sens du mot vie : la vie physique, dont [nous savons bien] qu'elle est incapable de se suffire, et la vie spirituelle dont elle est le support. On peut dire que le monde est pour nous dépourvu de signification s'il faut juger de la valeur de chaque chose par rapport au maintien de la vie biologique, mais que chaque chose en reçoit une, si l'on en juge comme d'une condition ou d'un moyen au service de la vie spirituelle. A cet égard on pourrait dire que les différents échelons de l'utilité correspondent en un certain sens aux différents échelons de la vie de telle sorte que la vie spirituelle est elle-même un sommet qui draine à son service toutes les autres valeurs dont chacune lui est subordonnée, et peut être considérée sous deux aspects différents, puisque 1° elle est un moyen à son service ; et que 2° elle est pourtant dans son essence propre une participation à l'absolu de la vie spirituelle. Cette analyse justifie d'une certaine manière le passage du sens étroit du mot utilité qui ne s'applique qu'aux intérêts du corps à un sens plus large où les intérêts même de l'esprit se trouvent engagés. Toutes les valeurs hypothétiques ne sont pas des valeurs économiques, bien que toutes les valeurs économiques soient des valeurs hypothétiques.

Que l'on ne soit pas choqué de voir qualifier de valeurs hypothétiques celles qui sont les moins douteuses de toutes. Constatons seulement qu'en disant qu'elles sont hypothétiques on veut dire simplement qu'elles sont conditionnelles dans leur caractère

propre de valeur : si elles n'étaient pas le moyen des valeurs spirituelles, elles se réduiraient au fait pur.

Nous ne rencontrons la valeur que là où nous avons affaire à une fin que la volonté puisse vouloir non pas en vue d'une autre, mais en elle-même et pour elle-même et qui est telle que toutes les autres fins n'ont de sens qu'en elle et par rapport à elle. Cette fin ne peut être que l'esprit lui-même considéré non pas abstraction faite de toutes les autres fins, mais en tant qu'il donne à chacune d'elles la valeur qui lui est propre. On comprend sans peine que si l'intellectualisme a pu produire un relativisme de la connaissance, où le connu réside toujours dans une relation qui est l'œuvre propre de l'intelligence, il ait produit aussi un relativisme de la valeur qui ne connaît que des jugements hypothétiques dans lesquels toute valeur est posée par rapport à une autre valeur qui est supposée. Mais le relativisme de la connaissance n'est possible que si l'intelligence se pose elle-même comme adéquate à l'être dans son acte fondamental, et le relativisme de la valeur n'est possible que si l'acte qui pose la valeur se pose lui-même comme identique à la valeur suprême dont toutes les valeurs particulières sont à la fois la condition et l'expression. C'est donc par une illusion véritable que l'on demanderait au relativisme de sortir de la relation du côté de l'objet pour atteindre soit l'absolu de l'être soit l'absolu de la valeur : ce système solidaire et pourtant toujours ouvert de relations entre les choses ou entre les valeurs apparaît comme étant l'affirmation de l'être absolu et de la valeur absolue de l'esprit considéré dans sa double activité cognitive et valorisante. Cette activité s'exerce toujours à travers le temps et n'a jamais affaire au particulier : elle ne débouche jamais sur un terme dernier qui pourrait la combler et borner tout à coup son mouvement. Mais elle-même s'exerce dans un présent intemporel : elle est le terme premier qui possède une parfaite unité intérieure et qui au lieu d'abolir la diversité des formes de la connaissance et de la valeur ne cesse de les créer et de les renou-

veler indéfiniment. Et on peut dire sans doute que les relations qu'elle établit entre elles sont l'image de son unité, mais il faut aller plus loin encore et reconnaître que leurs relations mutuelles (de coordination ou de subordination) ne sont rien de plus qu'un effet de la relation originale de chaque objet particulier ou de chaque valeur particulière avec sa propre absoluité.

La distinction entre l'utilité (restreinte à son acception biologique) et la valeur apparaît d'une autre manière encore. Nul ne peut douter que la valeur c'est ce qui est aimé non seulement par-dessus toute chose, mais d'une manière absolue, c'est-à-dire non pas seulement ce qui doit être préféré, mais encore ce qui doit être voulu, de telle manière que tout le reste puisse lui être subordonné sans qu'elle soit elle-même subordonnée à rien. Et c'est pour cela que la valeur de la valeur ne peut être saisie que par une intuition et jamais démontrée par un raisonnement. Mais pour la même raison elle exclut toute justification tirée de l'utilité, puisque l'utilité loin de la fonder se fonde sur elle.

Dès lors on ne peut pas concevoir un conflit dans lequel la valeur serait mise en balance avec l'utilité. Ce serait alors que l'utilité se poserait elle-même séparément comme ayant une sorte de valeur indépendante, ou comme posant la valeur absolue d'une fin relative et subordonnée (par exemple du corps). Poser la valeur c'est exiger que l'utilité ainsi conçue soit sacrifiée. Et le sacrifice n'exprime rien de plus que l'ordre de subordination entre les valeurs, ou l'affirmation de cet absolu de Valeur auquel aucune valeur relative ne peut être préférée. Telle est la raison pour laquelle on oppose si souvent la valeur à l'utilité en mesurant précisément la valeur par l'exigence du sacrifice. Ici apparaît cette contradiction inhérente à la théorie des valeurs : c'est que les conditions inférieures de la valeur doivent être sauvegardées pour que la valeur puisse être réalisée, et qu'il faut y renoncer pourtant en faveur de la valeur dès qu'elles deviennent elles-mêmes des fins qui la nient. Nous touchons du doigt ici le mystère même

de l'existence, mais qui se change en lumière si le secret du sacrifice c'est de montrer que le corps n'est là que comme un moyen et un témoin de l'esprit et qu'il ne remplit jamais si adéquatement son office qu'en consentant à disparaître quand le triomphe invisible de l'esprit est lui-même en jeu.

Ce caractère d'utilité de la valeur économique permet de comprendre d'une manière particulièrement saisissante *l'opposition des valeurs positives et des valeurs négatives*. Car l'utilité a une fonction ontologique : elle sert les intérêts de l'être, elle fait de chaque terme un moyen au service d'un autre terme qui est sa fin. Mais elle contribue ainsi à l'unité du tout en exprimant une solidarité idéale entre toutes ses parties. De telle sorte que si nulle relation d'utilité ne vaut que pour deux termes définis, ces relations d'utilité doivent se composer ou se subordonner, s'opposer ou se joindre, s'allier ou se limiter, de manière à exprimer et à réaliser la solidarité entre toutes les parties du tout.

Par contre nous savons bien que le nuisible, c'est ce qui contribue à détruire l'être au lieu de le maintenir et de l'accroître. Par conséquent le nuisible est un mal dans la mesure où il exprime non pas si l'on peut dire une participation au néant, mais une action qui précipite ce qui est vers le néant. Or on comprend assez facilement que l'utile et le nuisible forment un couple tel que le nuisible dans ce qu'il a encore de positif puisse être considéré tantôt comme une moindre utilité, tantôt comme servant indirectement l'utilité sur quelque autre point, tantôt comme une épreuve dont notre conscience même tire une sorte d'utilité supérieure. Il n'y aurait de nuisible véritable ou absolu que celui qui chercherait à anéantir l'être dans sa totalité, ce qui est sans doute une contradiction dans les termes, s'il est vrai que cette volonté de destruction est une action positive qui tient à l'être même qu'elle affirme dans l'opération même qui le nie. Ceci montre donc que le couple utile et nuisible ne vaut que pour exprimer le rapport des choses avec les êtres particuliers, de telle sorte que

l'on comprend sans peine que la participation fasse apparaître des intérêts privilégiés et contradictoires, au lieu que quand on passe à la limite et que l'on considère le tout et non plus les parties, le couple s'abolit et le terme négatif vient en quelque sorte se dissoudre dans le terme positif dont il n'était en fait que la limitation.

Utilité, travail, rareté

Union et opposition de l'utilité et du travail

Nous sentons s'amorcer dans les valeurs économiques le passage des valeurs inférieures aux valeurs supérieures, de celles qui forcent notre consentement et qui intéressent surtout notre passivité, à celles qui dépendent de notre initiative et mettent en jeu notre activité. Ainsi le problème social est tout entier en corrélation avec le double fondement de la valeur économique que les uns réduisent à l'utilité et les autres au travail. Ces deux critères ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre, puisque nous sommes toujours astreints à transformer la nature pour qu'elle puisse nous servir : c'est à la limite seulement que l'on pourrait concevoir un objet d'usage vers lequel il nous suffirait d'avancer la main, ou un effort organique d'une absolue stérilité ; dans le premier cas le geste que nous sommes tenus de faire, dans le second le pur assouplissement donné à notre corps réaliseraient encore une union de l'utilité et du travail. Seulement on ne parvient jamais à les faire coïncider. Et cet idéal vers lequel tendent certaines doctrines en se fondant sur ces deux considérations que c'est le travail seul qui rend chaque chose utilisable, et qu'en se plaçant au point de vue moral, c'est lui seul qui est la mesure de la valeur, est non point seulement utopique, mais en contradiction avec l'essence de la valeur : car on a montré que la valeur ne rompt jamais ses attaches avec une réalité qui nous est offerte et ressemble toujours à un don, et qu'elle suppose pourtant une activité par laquelle nous la prenons comme matière, afin de la pénétrer et de la rendre

nôtre. C'est sur cette non-coïncidence de l'utilité et du travail plus encore que sur la non-coïncidence de la valeur d'échange et de la valeur d'usage que repose toute la dialectique des valeurs économiques qui réside dans le jeu des alternatives par lesquelles à l'intérieur de chaque société ou de chaque individu elles ne cessent de se rapprocher ou de s'éloigner.

On peut dire que la rencontre et pour ainsi dire l'adéquation de la quantité de travail et de l'utilité constituent une sorte de définition idéale de la valeur économique où notre activité et notre passivité, notre mérite et notre jouissance viennent s'équilibrer et se répondre. Mais ce n'est là qu'une définition idéale et il faut dire que la vie même de la valeur économique résulte de l'intervalle qui les sépare et de tous les efforts que nous faisons pour le franchir. Seulement il faut que notre activité puisse montrer son indépendance et sa prééminence par rapport à l'utilité, qu'elle ne soit pas toujours subordonnée au résultat, qu'elle puisse garder ce caractère de gratuité sans lequel toutes les autres valeurs seraient subordonnées à la valeur économique, que l'on ne cesse d'observer dans ses formes les plus hautes ; il faut qu'il y ait aussi une sorte de gratuité dans l'utilité qui peut être un pur don de la nature et qui montre en tout cas que notre propre activité ne peut rien se donner à elle-même sans la collaboration de tout l'univers. Par l'utilité nous entendons ici la disposition de la valeur économique par celui-là même qui l'a marquée et qui en a fait une valeur par son travail. Mais cette relation en raison de la complication même de la société et de la spécialisation du travail professionnel ne peut jamais être obtenue directement : elle suppose une organisation des relations des hommes entre eux et des hommes avec les choses. Et d'un point de vue philosophique elle suppose encore une relation de la valeur économique avec le temps.

Le rôle joué par le travail dans la formation des valeurs économiques est singulièrement instructif cependant, parce qu'il nous montre la parenté si étroite qui existe entre la valeur et l'activité,

comme le montre cette expression *mettre en valeur* qui s'applique à la fois à l'exploitation d'une matière par le vouloir humain, au choix de certaines oppositions dans la création artistique et à l'exercice même de certaines puissances de l'esprit qui ne valent jamais que par leur emploi.

La liaison de l'utilité et du travail suffit à justifier le nom de valeur que l'on attribue aux réalités économiques puisqu'elles témoignent par là à la fois de cet accroissement qu'elles donnent à notre propre vie et de cette activité par laquelle c'est nous-même qui les créons, de telle sorte qu'on peut dire qu'elles sont des valeurs à la fois parce que ce sont elles qui nous font et parce que c'est nous qui les faisons. Mais pour montrer qu'elles sont des valeurs il n'est même pas [nécessaire] de les définir par une rencontre de notre besoin et de notre travail ; il suffirait de montrer que s'il faut que le besoin les cherche et que le travail les façonne, c'est parce qu'elles ne sont pas immédiatement données, c'est parce qu'elles ne sont pas de simples choses qui seraient à notre disposition toujours et partout. Leur valeur se manifeste par leur limitation (elles perdraient pour nous leur caractère de valeur si elles étaient un infini actuel qui nous comble, au lieu de solliciter de nous un effort pour les acquérir et les multiplier) : cette valeur, comme on l'a remarqué souvent, augmente avec leur rareté. C'est au point qu'on a quelquefois fait de la rareté l'essence même de la valeur. Mais elle n'en est que le signe, qui montre seulement que même quand elle est présente dans le monde, elle peut être encore absente pour nous, de telle sorte qu'elle peut nous manquer, qu'elle est un idéal dont il faut entreprendre la quête. Et il est bien remarquable que cette rareté peut s'étendre des choses les plus communes et les plus nécessaires à la vie, dont la privation semble abolir toutes les autres valeurs et créer dans la conscience une sorte de détresse, aux choses les plus inutiles et dont la rareté même est une sorte de pur témoignage du caractère aristocratique de la valeur.

Caractères généraux de la valeur d'usage et de la valeur d'échange

Peut-être pourrait-on dire que les caractères constitutifs de la valeur se découvrent à nous d'une manière particulièrement saisissante dans la distinction classique depuis Marx entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. Cette distinction a été formulée d'abord par Adam Smith qui avait bien vu que la valeur d'échange est toujours déterminable par un signe économique (par un prix) au lieu que la valeur d'usage est le cas qu'un individu fait d'un objet. Elle est donc subjective et indéterminable, bien qu'en fait elle soit toujours en rapport avec telle qualité déterminée d'un objet dont la valeur d'échange précisément ne tient aucun compte (ce qui explique pourquoi il est si facile de la fausser par des artifices). Ce que nous révèle la valeur d'usage, c'est la relation de la valeur avec un besoin, un désir ou une activité qui se satisfait dans sa possession. Quant à la valeur d'échange, elle n'est par elle-même qu'une valeur dérivée ou plutôt un signe de la valeur véritable, un moyen au service de la fin à laquelle elle emprunte le caractère même qui en fait une valeur, et qui est la valeur d'usage. Mais tandis que la valeur d'usage est une valeur actuelle qui n'a de sens que par son rapport avec tel être qui l'utilise, la valeur d'échange au contraire, par cet échange même qu'elle permet, est représentative d'une possibilité ; elle peut être estimée selon un critère qui n'est pas individuel mais social, sinon universel. On observera encore que la relation de la valeur d'échange et de la valeur d'usage manifeste d'une double manière le lien de la qualité et de la quantité au sein même de la valeur économique, et d'abord parce qu'elle suppose la corrélation entre une chose qualifiée et un besoin qualifié mais qui en raison de leur nature matérielle sont également mesurables dans leur intensité et dans la proportion qui les unit, ensuite parce que, grâce à la transformation de la valeur d'usage en valeur d'échange, elle réalise entre

les besoins qui diffèrent à la fois selon leur espèce et selon les individus une comparaison qui permet de les ramener à une commune mesure (1).

Prix et rémunération

La valeur d'échange d'une marchandise est représentée par son prix qui permet de la convertir en d'autres marchandises. Le prix est fixé théoriquement par la loi de l'offre et de la demande, s'il n'intervient aucun artifice qui empêche la concurrence de jouer. Ainsi il y a semble-t-il un prix des choses qui est l'effet des lois du marché. Chaque homme s'y trouve nécessairement assujetti. Il est esclave des prix. Mais le prix peut n'être pas rémunérateur ou l'être trop : c'est qu'il ne tient compte que du rapport entre les choses et les besoins considérés dans leur généralité, et non point dans leur diversité personnelle. C'est ce que montre d'une manière intéressante Jean Nogué dans un article intitulé « Prix et Rémunération » (2) où il combat la taxation par laquelle on tente de rapprocher ces deux termes, mais qui fausse le prix en nous dissimulant la réalité du marché, et qui agit inégalement sur chaque personne suivant ses ressources ; il propose de les laisser séparés, en faisant deux parts dans chaque produit, l'une qui serait payée selon les lois de la concurrence, l'autre qui serait rémunérée selon l'état des personnes (en tenant compte non seulement de la différence de leurs besoins, par exemple des charges de famille,

(1) « C'est l'utilité d'une chose qui en fait une valeur d'usage. Mais cette utilité ne flotte pas dans l'air. Déterminée par les propriétés du corps de la marchandise, elle n'existe pas sans lui. Le corps de marchandise lui-même, tel que le fer, le blé, le diamant, est donc une valeur d'usage, un bien. Ce caractère ne dépend nullement du plus ou du moins de travail que l'homme doit fournir pour s'approprier ces qualités utiles. Quand on parle de valeurs d'usage, on présuppose toujours des quantités déterminées : une douzaine de montres, une aune de toile, une tonne de fer, etc. La valeur d'usage ne se réalise que dans l'usage ou la consommation. Les valeurs d'usage constituent le fond matériel de la richesse, quelle que soit d'ailleurs la forme sociale de cette richesse. Dans la forme de société que nous avons à considérer, elles sont en même temps les représentants matériels de la valeur d'échange.

La valeur d'échange apparaît d'abord comme le rapport quantitatif, la proportion suivant laquelle des valeurs d'usage d'une espèce s'échangent contre des valeurs d'usage d'une autre espèce. Ce rapport varie constamment avec le temps et le lieu. La valeur d'échange semble donc être quelque chose d'accidentel et de purement relatif ; et une valeur d'échange immanente, intrinsèque à la marchandise, serait une contradiction dans les termes. »

Karl MARX, *Le Capital*, traduit par J. MOLITOR, A. Costes, édit., Paris, 1924, t. I, chap. I (p. 4-5).

Cf. *ibid.*, t. I, chap. I (p. 6-7), chap. IV, III (p. 190) ; t. II, chap. V (p. 3, 13) ; t. III, VIe Partie, chap. XVII (p. 236-243) (« Le salaire ») ; t. X, (p. 70, 71 et 75).

Cf. aussi *Contribution à la critique de l'économie politique*, précédée d'une Introduction à une critique de l'économie politique, trad. LAFARGUE, P., Marcel Giard, 1909.

(2) *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1939.

mais encore de certains facteurs moraux, comme la dignité acquise par l'ancienneté des services).

Quelles que soient les difficultés que puisse rencontrer la solution de ces problèmes, le propre de la taxation ou de la rémunération, c'est de soustraire ces valeurs économiques à la nécessité matérielle qui les gouverne pour les lier aux valeurs humaines, à la personne même qui cherche dans leur acquisition la condition initiale et parfois malheureusement l'unique témoin de tous ses progrès.

La conceptualisation de la valeur économique

En un sens on peut dire que la valeur d'usage est comparable à la sensation et la valeur d'échange au concept ; il faut la définir comme on définit le concept et cette définition garde toujours un certain caractère artificiel ; il est possible de la réformer : il arrive qu'il ne subsiste en elle de la valeur véritable qu'un simple signe, qui n'a de sens que par un acte de foi, c'est-à-dire par le crédit même qu'on lui accorde, comme on le voit dans le papier de banque qui est l'équivalent du mot dans lequel le concept se résout si souvent. Et il y a des nominalistes de la valeur économique comme il y a des nominalistes du concept qui pensent que le papier suffit sans qu'il ait besoin d'être gagé, tant que l'on continue à lui faire confiance, comme le mot suffit à la pensée par la seule signification qu'on lui donne, sans qu'il soit nécessaire qu'aucune réalité lui corresponde (1). Seulement, s'il arrive tout à coup que le papier s'effondre et ne soit plus en effet que du papier, que le mot tombe à l'abandon et soulève l'objection de « verbalisme », c'est, dira-t-on, parce que l'acte de foi s'en est retiré — ce qui est vrai — mais il ne s'en est pas retiré sans raison, et il est même incapable de le faire lorsque l'objet même de cette foi, à savoir la valeur d'usage d'un côté, et la réalité dont le mot était chargé

(1) Sur la question de la dissociation dans la valeur même entre la richesse qu'elle représente et la confiance qu'on lui fait on lira avec fruit le livre ingénieux et paradoxal de M. Emile MIREAUX, *Les miracles du crédit*, où l'on voit portée jusqu'à l'extrême cette affirmation que c'est le crédit qui est lui-même producteur de la richesse plutôt encore que la réalité dont il est le véhicule (Ed. des Portiques, Paris, 1930, 18e éd., in-16, 225 p.).

de l'autre, sont encore présentes et aisées à saisir. Il ne s'en retire que lorsque la conversion du signe et de l'objet devient manifestement impossible. Le papier comme le mot nous livre une sorte de possibilité pure : cette possibilité est universelle, et il n'y a que la possibilité qui puisse l'être ; elle l'est dans les deux sens puisqu'elle est la même pour tous les êtres qui en disposent et qu'elle peut être employée dans les applications les plus différentes ; c'est pour cela qu'elle est transportable et communicable, passant sans cesse d'un individu à l'autre et d'un objet à l'autre.

Cependant ce pur échange de possibilités ne peut pas se poursuivre indéfiniment dans l'abstrait. Les jeux de la Bourse sont comme ceux du langage ; on ne peut pas éviter que le signe ne soit mis à l'épreuve un certain jour par un individu particulier, qui cesse de le considérer comme signe et qui le confronte avec la réalité dont il est le signe. A ce moment-là seulement sa valeur se retrouve que l'on avait vainement essayé de dissocier de la chose elle-même qu'elle enveloppe et transfigure, mais sans l'abolir. Ainsi l'algèbre nous permet d'effectuer toutes les transformations possibles entre les grandeurs ; mais il faut qu'elles s'appliquent à quelque objet pour que l'algèbre même ne soit pas un simple exercice de l'esprit. Encore est-elle elle-même un exercice innocent, où l'esprit manie seulement les signes comme signes : alors que quand il s'agit des valeurs fiduciaires comme le langage ou les titres, la spéculation prétend par le maniement des signes arriver à capter les choses. Et c'est le déséquilibre qui se produit alors entre la possession des signes et la disposition des choses qui est à l'origine de toutes les crises sociales.

A cet égard il est intéressant d'étudier le rôle joué par la monnaie, disons par l'or, qui est destiné à faire la soudure entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, qui est une valeur d'usage, particulièrement apte, en vertu de certains caractères que les économistes ont décrits, à jouer le rôle de valeur d'échange. Il est particulièrement intéressant pour celui qui essaie de définir la

notion générale de valeur de montrer comment, par l'intermédiaire de l'or, la valeur d'échange reste à la fois dépendante à l'égard du réel (ce qui l'empêche de s'anéantir dans la fiction pure) et indépendante (par cette identité même de l'or qui tient la place de toutes les autres valeurs d'usage et nous libère de toutes les servitudes du troc). Ainsi il semble qu'en sauvant l'or on sauve le crédit. Mais il faut toujours qu'il y ait dans leur rapport une certaine élasticité sans quoi le crédit lui-même viendrait s'annihiler dans la perfection de sa propre garantie. Et le problème ici réside tout entier dans la proportion qui doit s'établir entre la richesse qui le fonde, sans laquelle il n'aurait aucun appui pour le soutenir, et le dépassement qu'il exige toujours et sans lequel il n'aurait ni être ni raison d'être. On observe ici cette liaison du passé et de l'avenir, de l'acquis et de l'espéré sur laquelle repose le progrès même de la conscience et qui est la clef de la théorie de la valeur. On désirerait parfois qu'il y eût entre le langage et les choses un intermédiaire semblable à l'or à la fois représentatif et réel et qui nous permettrait de découvrir une valeur-or de chaque mot que l'on pourrait éprouver avant de commencer à en faire usage.

Vraies et fausses valeurs

La valeur économique est encore instructive à un autre point de vue car elle rend possible une distinction entre des valeurs vraies et des valeurs fausses, c'est-à-dire faussées soit par une action frauduleuse de la volonté comme dans le cours forcé ou une réclame abusive, soit par une perversion de la hiérarchie des besoins comme dans les séductions de la mode ou du luxe.

Ainsi la valeur économique elle-même n'est jamais un fait pur, comme le pensent certains économistes mais elle porte en elle une exigence par laquelle elle demande à être justifiée : or comme toutes les affirmations l'affirmation sur la valeur comporte tous les degrés, depuis l'opinion jusqu'à la science.

Rôle de la foi dans la valeur (1)

Si la valeur change comme le désir, elle représente pourtant une sorte de possibilité permanente de satisfaire les désirs les plus différents, ce qui l'élève au-dessus du particulier, et de les satisfaire en n'importe quel moment, ce qui l'affranchit en quelque sorte à l'égard du temps. Cette expression *avoir de la valeur* est d'un usage très général ; elle s'applique toujours à quelque signe dont je ne juge que par rapport à sa signification ou à son authenticité, c'est-à-dire par rapport à la réalité même qu'il représente. Et on le dit d'une monnaie fiduciaire avant de le dire des symboles du langage. On ne peut les apprécier que par rapport à l'usage que l'on peut en faire ; mais ces signes sont disponibles en dehors même de tel usage ; ils lui survivent ; et chacun d'eux peut servir aux usages les plus variés. De part et d'autre la valeur désigne le gage derrière le titre et l'idée derrière le symbole : elle est solidaire de l'acte purement intérieur par lequel la correspondance entre les deux termes est affirmée et qui est lui-même un acte de foi. Car cette correspondance doit elle-même pouvoir être réalisée et le propre de la foi, c'est d'affirmer qu'elle le sera. A cette condition seulement on peut dire que le signe est validé ou qu'il est valable. Et il doit être reconnu universellement comme tel par une sorte de nécessité qui s'impose à chaque conscience dès qu'elle est éclairée. Ici la valeur implique donc une fidélité qui noue une relation entre les personnes et par laquelle elle élève au-dessus du devenir phénoménal une pérennité spirituelle.

Par contre quand nous disons d'une chose qu'elle ne vaut rien, il est bien vrai que nous laissons en un certain sens subsister son être, mais c'est un être que nous abandonnons à lui-même, auquel nous laissons son caractère essentiellement insulaire et périssable. Nous pensons qu'il ne mérite pas qu'on le considère ni qu'on en

(1) Cf. LÉVY (Emmanuel), *Les fondements du droit*, P. U. F., P., 1939, nouv. édit., in-16, 169 p.

tienne compte, qu'il ne peut avoir aucune attache ni avec nous ni avec autrui, aucun titre à durer au delà de l'instant où il apparaît. En refusant de nous y intéresser, nous le rejetons pour ainsi dire dans le néant par une démarche purement subjective de notre esprit.

Le crédit et la créance (1)

Pourtant, le rôle joué par la foi dans la constitution de la valeur économique apparaît avec une extrême clarté dans l'emploi de ces mots de crédit et de créance qui n'ont de sens que par rapport à un acte spirituel sans lequel ils n'auraient aucune signification.

Au sens plein et fort la valeur économique dépasse toujours la simple richesse actuelle, comme toute valeur dépasse toujours la réalité telle qu'elle nous est donnée. Ce qui suffit à prouver que la valeur n'est pas dans le monde, mais parce qu'elle meut le monde. Le crédit, la créance n'ont de sens sans doute que par le rapport qui s'établit entre une richesse présente et une richesse possible. Ce passage met en lumière deux idées très remarquables : 1° La première c'est qu'elle n'est elle-même possible que par l'intermédiaire du temps. Le temps ici est l'intervalle, un intervalle qui est nécessaire à la productivité même de la richesse. L'intérêt de l'argent, si on le prend isolément, semble témoigner ainsi d'une puissance créatrice du temps pur. Mais on sait bien que ce n'est là qu'une apparence, tout extérieure et superficielle. Le temps n'est rien, il n'a de sens que par ce qui le remplit. Il est rempli par des événements qui ne dépendent pas de nous. Et si l'on ne tient compte que de ces événements pour accroître sa richesse on a affaire à la spéculation ou au jeu. Mais le temps est le lieu où s'exerce notre activité ; cette activité peut être une activité de

(1) Littré, auquel renvoyait une note au crayon de l'auteur, définit le crédit « confiance en la solvabilité » et la créance « dette active, est un titre qui donne croyance que telle somme est réellement due » (*Dict. de la langue française*, Paris, Hachette, éd. 1873, t. I, p. 886 et 888). *(N. des Ed.)*

consommation, et même de gaspillage, qui détruit la valeur au lieu de la promouvoir. Elle peut être enfin une activité de travail qui transforme le réel, le pénètre, l'humanise et le valorise toujours davantage. Alors le crédit repose non sur un simple échange de la richesse contre un signe qui doit nous donner la possibilité de la retrouver un jour, mais sur la possibilité d'une exploitation de cette richesse elle-même qui la féconde et la multiplie. Le crédit est donc toujours un acte de confiance dans le bon usage du temps ; 2° Mais cet acte est toujours un double acte de confiance, de confiance en autrui chez le créancier et en soi chez le débiteur. Toute créance est croyance et on connaît un objet, mais on ne croit qu'en quelqu'un. On pense à la fois qu'il saura respecter ses engagements et que sa conscience saura triompher de cette succession des instants où la vie ne cesse de renaître et de s'abolir. On pense surtout qu'il y a en lui une liberté créatrice qu'il saura mettre en œuvre, à laquelle on ne craint pas de fournir des ressources, mais dont l'exercice dépend de lui seul. Ainsi le crédit exprime non seulement le rapport de la valeur avec le temps et avec la liberté, mais encore il transforme la sécurité en risque : il hasarde pour dépasser, rejette l'être dans le possible, qui ne diffère pas d'abord du non-être, enfin il fait de l'intérêt individuel lui-même par lequel les hommes s'opposent les uns aux autres une sorte de facteur commun qui les oblige à s'associer, à coopérer les uns avec les autres, à invoquer les vertus morales de solidarité et de justice comme les garanties de tous les avantages auxquels ils peuvent prétendre. Il est l'instrument même de tout progrès économique, imitant en cela ce crédit que la conscience humaine se fait toujours à elle-même et qui est la source même de toutes les valeurs qu'elle sera jamais capable de se donner.

On ne méconnaîtra pas que la substitution du concept à l'objet de pensée et du titre à l'objet de jouissance, c'est-à-dire du possible au réel, ne soit une conquête de l'esprit, qui est un effet de sa liberté avant d'en devenir l'instrument, qui concède un extraor-

dinaire privilège à un acte de foi sur la matérialité de la donnée, qui nous élève au-dessus d'elle et qui nous permet d'en disposer, et qui vérifie admirablement le caractère de la valeur : c'est qu'elle donne au réel toute sa signification mais qu'elle ne serait rien si on la détachait du réel qui est le corps dans lequel elle a toujours besoin de s'incarner. Et il est remarquable que dans toutes les périodes de crise où l'ordre est en péril, où l'avenir est menacé, et la parole humaine suspectée, la réalité de la valeur reprend aussitôt l'avantage sur son idéalité ce qui s'explique assez facilement par la crainte où l'on est que celle-ci ne nous donne plus le moyen de retrouver celle-là. Toutefois on ne dira pas qu'il s'agisse ici d'une véritable résorption de la valeur dans la chose elle-même, mais seulement d'une subordination de chaque chose à la satisfaction de nos besoins les plus immédiats et les plus pressants, et non point encore à des aspirations plus complexes qui lui donneraient une place dans un système de relations universelles que l'intelligence serait capable de gouverner. Nous retrouvons donc ici la confirmation de cette loi, c'est que dès que la destinée humaine est remise en question les superstructures de la valeur s'écroulent pour nous montrer à nu les bases primitives sur lesquelles elle repose.

Les observations précédentes suffisent à nous faire comprendre le rôle intellectuel, directeur et moralisateur tout à la fois, que le génie de Saint-Simon attribuait aux banquiers. Dans le domaine de la vie économique c'est à eux que doit être dévolu le pouvoir spirituel que son disciple Auguste Comte voulait attribuer aux savants dans tout le domaine politique. Et on comprend aussi facilement à la fois les services que rendent les banques et pourquoi tout le monde y a recours mais aussi la défiance qu'elles suscitent et cette crainte des catastrophes auxquelles elles ne cessent jamais de nous exposer (1).

(1) Sur le rôle joué par les banquiers dans l'œuvre de Saint-Simon consulter : SAINT-SIMON (Cte Cl. DE), *Œuvres*, Paris, Dentu, 1865-1878, et : *Histoire du saint-simonisme*, S. CHARLETY (pp. 52-53) : ... C'est à ces efforts qu'est due une industrie nouvelle, la banque, « intermédiaire entre les travailleurs qui ont besoin d'instruments de travail et les possesseurs de ces instruments qui ne savent ou ne veulent pas les employer ».

Caractère social et juridique des valeurs économiques L'ordre juridique intermédiaire entre l'ordre naturel et l'ordre spirituel

On voit maintenant pourquoi les valeurs économiques ne peuvent pas être réduites à des choses ni même à des choses utiles, c'est-à-dire définies seulement par leur rapport avec les besoins du corps. C'est que d'abord elles n'ont de sens que par rapport aux personnes, qui revendiquent en ce qui les concerne un droit à en jouir. Ces rapports entre les personnes ont besoin d'être définis comme ils ont besoin d'être garantis. Chacun de ces droits exprime lui-même une possibilité, qui sera actualisée seulement dans le temps. Or une possibilité est tout idéale, elle n'est rien si son actualisation n'est pas assurée de pouvoir s'accomplir ; dès qu'elle est compromise la valeur est fictive et non point réelle. Le temps plus ou moins long qui peut s'écouler avant qu'elle le soit, et pendant lequel elle reste pour ainsi dire en suspens, au lieu de la menacer et de la dissoudre, doit au contraire la conserver et la protéger : dans toutes les formes de la valeur, on retrouve le même caractère original de la valeur qui est de maintenir ce qui tend à se dissiper, d'assurer par un acte toujours renouvelé de fidélité à soi-même la cohésion des différents moments du temps. La valeur économique, précisément parce qu'elle est une valeur, dépasse par conséquent l'ordre des choses matérielles ; elle entre déjà de quelque manière dans l'ordre des spirituelles par le triple lien qu'elle établit entre les personnes, entre la chose réelle et la possibilité de son usage, entre cet usage même et la pérennité de l'acte qui en dispose. Ce n'est pas une raison cependant pour faire de la valeur économique l'une des valeurs spirituelles bien qu'elle les symbolise et soit pénétrée par elles. La valeur économique en effet reste toujours liée aux choses elles-mêmes, mais elle ne prend un sens que là où elle est reconnue, acceptée, défendue. Il faut par conséquent qu'elle prenne place à l'intérieur d'un ordre juridique

capable de la faire respecter et qui est pour ainsi dire intermédiaire entre l'ordre spirituel et l'ordre naturel. Il constitue comme une nature nouvelle où des relations de droit accordent l'action de chaque individu avec celle de tous les autres, le pouvoir dont nous disposons avec son exercice, chaque instant du temps avec tous les autres instants. C'est là une nature idéale dont les lois peuvent être violées à tout moment, mais qui, chaque fois qu'elles le sont, invoque une autorité pour les rétablir.

La valeur économique n'est proprement une valeur qu'à l'intérieur de la société qui la détermine, la garantit, la protège contre la violence qui cherche à la confisquer, et même contre les alternatives du besoin qui la délaisse dès qu'il est satisfait. Ainsi la valeur économique entre d'elle-même dans un régime de droit.

Valeur économique et temps

La valeur présente une relation privilégiée avec le temps, non point seulement parce que les valeurs économiques qui sont toujours en rapport avec le corps sont, si l'on peut dire, des valeurs temporelles, mais encore parce que les trois notions économiques fondamentales, l'utilité, le travail, la propriété, n'ont de sens que par rapport au temps.

1° Sur le premier point on n'oubliera pas que la valeur économique elle-même est posée par le désir, de telle sorte qu'elle suppose l'intervalle même qui sépare une tendance de l'âme de sa satisfaction. Mais la valeur c'est ce qui permettra de franchir un tel intervalle : telle est en effet la signification de l'utilité qui se distingue du désir parce que, tandis que le désir appelait une fin sans nous donner le moyen de l'atteindre, l'utilité, c'est ce moyen lui-même. Dans le premier cas nous avons affaire au temps de l'attente ou de l'appel, dans le second au temps intellectualisé où la finalité du concept remplace la finalité de la tendance.

2° Le travail lui-même est une activité qui s'exerce dans le

temps et nous savons bien que le temps lui-même apparaît ici comme un élément intégrant de la valeur, de telle sorte que dans les choses peut-être les plus parfaites le temps de travail apparaît comme un facteur intégrant de leur perfection même que l'on ne réussira sans doute jamais à abolir. Il n'est pas contradictoire que le progrès économique consiste pour nous à *gagner* du temps. Les heures de travail entrent toujours dans l'appréciation de la valeur économique. Mais on fera ces deux remarques que les choses les plus vite faites sont aussi celles qui sont destinées à satisfaire seulement les besoins les plus matériels ou les plus superficiels, que l'usage des machines qui raccourcit le temps de travail représente une accumulation du temps sur un point, soit que l'on considère le temps nécessaire à l'invention, soit que l'on considère le temps nécessaire à la fabrication même de la machine. Mais dans la valeur économique où le travail humain se trouve associé à une croissance naturelle, le rôle du temps est plus apparent : il faut attendre que la récolte pousse et puisse être cueillie. On trouve ici sans doute l'application d'une loi générale commune à toutes les valeurs : car les valeurs spirituelles les plus hautes sont aussi celles qui demandent le plus longue maturation, comme si la durée était toujours nécessaire pour franchir la distance qui sépare le temps de l'éternité.

3° La propriété elle-même apparaît comme une valeur qui ne peut témoigner de sa relation privilégiée avec un individu qui maintient son identité dans le temps qu'à condition d'être conservée par lui (ce qui explique assez facilement pourquoi la théorie politique que l'on nomme le conservatisme se fonde sur les conditions inséparables du maintien de la propriété) : cette conservation selon la conception que l'on se fait du rapport de l'individu et de la continuité familiale pourra être limitée à l'être qui a acquis cette propriété par son travail ou impliquer une solidarité à l'égard de tout le passé au cours duquel elle s'est formée et par conséquent une transmission héréditaire. Le problème est compliqué

par la distinction entre la propriété de la terre qui, en restant dans la même main, a subi des transformations qui accusent davantage la coopération active et affective des générations, et la propriété mobilière qui passe de main en main et garde un caractère anonyme (où la relation du travail et de la jouissance se distend plus facilement). Cependant la propriété intéresse le temps non pas seulement par la manière dont elle s'est formée au cours du passé, mais surtout par cette possibilité que nous avons d'en faire usage et qui évoque toujours, pour celui qui possède, un avenir dont tous les autres seront exclus. La valeur s'accumule dans le passé mais elle n'appartient pas au passé : elle n'est plus une valeur quand elle cesse de renouveler à chaque instant ce que l'on pourrait appeler la possibilité de son usage.

On peut même dire que, dans la constitution de la valeur économique, on peut observer le rôle joué par tous les aspects caractéristiques du temps :

1° Par la durée, de telle sorte que le mot même de durée acquiert un caractère laudatif. La durée exprime la propriété des choses de pouvoir se conserver dans le temps c'est-à-dire en un certain sens de vaincre le temps. La durée est une qualité et le signe de la qualité des choses. C'est une victoire contre cette fragilité qui est inséparable de toutes choses, mais plus encore de la valeur, la plus fragile des choses.

2° Il ne faut pas confondre le rôle joué par le passé dans la détermination de la valeur avec le rôle joué simplement par sa durée. La durée est une résistance au temps. Mais le passé produit un effet d'accumulation dans le temps comme on le voit soit quand on examine comment le travail s'incorpore peu à peu à la matière pour lui donner le caractère de l'utilité, soit quand on examine cette pure productivité du capital dans le temps qui demeure toujours en rapport direct ou indirect avec la productivité par le travail.

3° Les observations qui ont été faites relativement à l'utilité et à la propriété montrent bien que les valeurs économiques

consistent dans une certaine disposition de l'avenir, et on dira même volontiers dans une certaine sécurité à l'égard de l'avenir : toute valeur économique est un titre sur l'avenir. Elle tend à abolir ou à limiter ce risque inséparable d'une vie qui recommence à chaque instant et dont nous nous demandons sans cesse si elle trouvera demain encore de quoi subsister. La valeur économique par conséquent est le produit d'un acte par lequel la pensée lutte sans cesse contre cette menace d'anéantissement qui est inséparable de cet avenir où notre vie n'est rien encore qu'une possibilité à laquelle elle prépare le moyen de se réaliser. Aussi ne faut-il pas s'étonner du rôle privilégié joué par l'avenir dans la détermination des valeurs économiques : elles empruntent leur contenu au passé, mais c'est vers l'avenir qu'elles sont tournées comme si elles cherchaient à la fois à en diminuer l'incertitude et à en développer la puissance créatrice.

4° Cependant on n'oubliera pas que toute valeur comme toute réalité ne s'affirme elle-même que par sa relation avec le présent. Nous dirons donc que bien qu'elle se conserve dans la durée, qu'elle se forme au cours du passé, qu'elle soit une virtualité qui anticipe l'avenir, le propre de la valeur économique c'est de s'éprouver et pour ainsi dire de s'accomplir dans l'instant présent. Ici le temps se trouve pour ainsi dire aboli pour elle, soit dans l'activité qui la crée, soit dans la jouissance qui la consomme. L'on remarquera sur ce point qu'il y a aussi une échelle des valeurs économiques telle que les valeurs les plus basses, mais les plus indispensables à la vie du corps, se détruisent dans l'instant comme l'aliment, ce qui montre assez clairement qu'elles ne sont que la condition de notre vie temporelle, qui doit sans cesse être renouvelée au lieu que les autres dans la mesure même où elles survivent à l'instant, nous invitent déjà dans le temps même à dépasser le temps comme on le voit dans tous ces biens qui n'ont pour nous de valeur que parce que l'usage en pourra être prolongé longtemps au delà de notre propre vie.

Rapport de la valeur économique et de la valeur morale
L'utilitarisme

La liaison entre les valeurs économiques et les valeurs morales est si évidente qu'on a pu emprunter le critère même des valeurs économiques, *l'utilité*, pour en faire le critère des valeurs morales. Nous trouvons là une application de cette tendance fondamentale de l'esprit humain qui cherche toujours à réduire le supérieur à l'inférieur, quitte à élargir assez la définition de l'inférieur pour que d'avance le supérieur puisse y entrer. C'est ce que l'on observe dans l'utilitarisme où l'utilité dépasse vite les besoins du corps. Mais cela même ne nous avance guère. Car l'utilité ne peut pas se suffire à elle-même : elle postule une valeur absolue que nous ne sommes pas dispensés de définir.

Mais la relation de la valeur économique et de la valeur morale se manifeste autrement encore. Car la valeur économique résulte toujours de la composition du travail et de l'utilité. Or c'est le travail qui la moralise. Car le travail apparaît comme engageant notre activité et même notre liberté (quelles que soient les contraintes qu'il puisse subir), de telle sorte qu'il nous apparaît comme le fondement du mérite et comme exprimant pour ainsi dire la loi même du devoir en tant que le devoir est la loi d'un individu engagé dans le monde matériel et qui doit lui imposer sa marque non pas seulement afin de s'en servir, mais afin de le transfigurer lui-même et d'en faire l'image et le véhicule de la valeur.

Aussi n'est-il pas possible de dissocier la valeur économique de la valeur morale sans la mutiler. Le rapport qui les unit est réalisé par le travail comme le rapport avec les valeurs affectives est réalisé par l'utilité. On peut noter contre le caractère d'indépendance qu'on a prêté souvent aux lois économiques la protestation de Soloviev que « les lois économiques ne jouent à l'état pur que dans une société morte comme les lois chimiques dans un organisme mort ».

Telle est pour ainsi dire la critique essentielle que l'on peut diriger contre le libéralisme économique. La doctrine du laissez-faire, laissez-passer suppose qu'il y a des lois du monde économique qui sont comparables aux lois du monde matériel et que l'intervention de la volonté humaine ne réussit qu'à troubler. Vue d'ailleurs singulièrement hardie et qui non seulement oppose dans l'homme la volonté à l'instinct, mais encore laisserait supposer que l'intervention de la volonté dans l'organisation du monde matériel, c'est-à-dire les inventions de la technique, pourraient bien être l'origine de tous les désordres qui règnent dans le monde. Mais on peut se demander en effet si le propre de l'immoralité ne réside pas ici comme partout dans cette sorte d'abandon de la volonté et de retour à la nature. L'immoralité pourrait encore être considérée comme identique soit à une sorte de réduction des domaines comme dans l'utilitarisme, soit à une séparation des domaines comme dans le libéralisme économique. L'utilitarisme renverse l'ordre de la hiérarchie, subordonne le haut au bas comme si le bas en tant que bas avait la puissance de s'élever vers le haut. Il n'y aurait pas moins de danger à méconnaître l'utilité au profit de la vertu comme le fait le moralisme. Ce serait les mettre en danger toutes deux. Il faut donc respecter l'autonomie des lois économiques comme le fait le libéralisme et il faut qu'elles soient maintenues pour fournir la base même de toutes les valeurs qui s'appuient sur elles et qui les dépassent. La moralité ne doit pas chercher à les modifier, pas plus que la médecine ne modifie les lois du corps. De part et d'autre, il faut apprendre à les connaître sans entreprendre de les forcer : c'est dans leur jeu le plus fin que nous apprendrons à les régler et à les dépasser. Ainsi on peut dire que seul le bon usage de l'économique peut nous délivrer de la servitude de l'économique.

Réduction de toutes les autres valeurs à la valeur économique

En ce qui concerne la subordination de toutes les valeurs à la valeur économique, on pourrait distinguer plusieurs thèses parentes.

1° La première est celle qui est représentée par le mot cynique et impopulaire attribué à Guizot : *Enrichissez-vous*. Elle a paru représenter l'idéal individualiste d'une bourgeoisie attachée avant tout aux biens de la terre. Elle laisse entendre que la prospérité économique et le bien-être matériel apparaissent comme étant la condition de toutes les autres valeurs. Ce qui n'est pas sans vérité au sens où Aristote déjà voulait que notre sécurité et notre aisance fussent assurées pour que la liberté de l'esprit pût s'exercer sans préoccupation, c'est-à-dire sans chaîne. Et de fait on n'oubliera pas que l'homme a un corps lié à la terre et qu'il ne peut se proposer de fins plus hautes que lorsqu'il cesse de nous rappeler à chaque instant ses besoins.

On peut dire aussi que les vertus nécessaires à l'acquisition de la richesse sont elles-mêmes les vertus d'activité qui constituent l'essentiel de la conscience morale. Mais il est superflu de dire que l'acquisition de la richesse ne peut jamais être considérée comme une fin autrement que par l'égoïsme qui tend à sacrifier toutes les autres, et que le propre de la valeur c'est de respecter une hiérarchie où le moyen n'est jamais converti en fin, de telle sorte que dès qu'une telle menace se produit, elle se manifeste d'une manière plus sensible par le renoncement que par la possession.

2° La subordination de toutes les valeurs aux valeurs économiques se trouve marquée avec plus de force et de profondeur dans le saint-simonisme. Il y a dans le saint-simonisme une réhabilitation de la matière, et l'affirmation de la valeur du travail ; les puissances les plus hautes de l'homme ne se manifestent que dans leur contact avec les choses et dans la transformation qu'elles leur imposent pour les rendre utiles. Cette transformation n'est possible que par le moyen de la science ; elle a besoin que la richesse soit mise à la disposition du travail et que sa circulation soit assurée ce qui est l'affaire des banques : enfin elle est l'instrument de la fraternité entre les hommes. Ainsi en mettant l'accent sur l'industrie en tant qu'elle produit la richesse Saint-Simon a réussi à établir un lien entre les valeurs économiques d'une part, les valeurs intellectuelles et les valeurs morales d'autre part. On ne pourrait méconnaître pourtant que s'il a considéré avec prédilection l'instrument de la valeur plutôt que la valeur à laquelle il doit servir et en insistant comme il l'a fait sur la technique, sur la science qui la rend possible, sur le lien qu'elle doit produire entre les hommes, il n'a pas aperçu que la source de toutes les valeurs est dans cette vie spirituelle et personnelle dont il a décrit les conditions et les effets, qui pourtant ne seraient rien de plus que des choses sans le foyer où elles puisent et qui les illumine.

3° Chez Fourier la subordination de toutes les valeurs à la valeur économique se présente sous une forme différente. Nul ne peut douter que l'homme pour Fourier ne doive être considéré avant tout dans son double rapport avec le travail et avec la jouissance. Mais alors qu'on suppose le plus souvent qu'il existe un conflit entre le travail et la jouissance qui fait que le travail est considéré comme une peine qui doit acheter la jouissance, Fourier transporte la jouissance dans le travail même ou plutôt il pense que la jouissance existe aussi bien dans l'activité que dans son fruit. Chacune de nos passions trouve une satisfaction dans une forme d'activité particulière et la division des passions s'accorde avec la division du travail, de telle sorte que le propre de la volonté humaine doit être de favoriser le retour vers cette harmonie naturelle qu'elle a elle-même altérée et détruite. Les passions sont évidemment sous la dépendance du corps et on ne les conçoit que dans le rapport avec l'activité qu'elles suscitent et le plaisir qu'elles donnent. Mais elles nous montrent que dans cette subordination au corps, c'est l'affectif qui gouverne l'économique de telle sorte que dans la détermination de la valeur une telle doctrine accorde plus que la précédente à l'intimité et moins à la connaissance. Elle constitue un optimisme affectif, où la vie de l'esprit est transportée tout entière sur le plan de la nature. Dans ce fatalisme des passions qu'il s'agirait de rétablir et que la liberté est venue troubler, la hiérarchie des valeurs, c'est-à-dire la valeur elle-même, se trouve compromise. On suppose une sorte de coïncidence entre l'ordre naturel et l'ordre spirituel au lieu de penser que celui-ci fournit à celui-là une matière qu'il dépasse sans cesse. Mais cet ordre spirituel on n'y accède que par degrés. C'est lui qui fait paraître alors l'ordre naturel comme un désordre, qu'on lui attribue à lui-même et dont le remède n'est pas de l'abolir, mais de le promouvoir.

4° Mais cette subordination de toutes les autres valeurs à la valeur économique se présente sous sa forme la plus saisissante et la plus célèbre dans le marxisme. Ici la valeur se trouve intégrée dans le monde matériel, elle se constitue peu à peu au cours du temps en vertu d'un fatalisme qui est celui de l'histoire.

On comprend très facilement comment peut se réaliser la réduction de toutes les autres valeurs à la valeur économique. Elle n'est qu'une autre forme du matérialisme qui ne voyant rien de plus dans le monde que l'objet n'a point de peine à montrer que tout objet réel est un objet matériel. Alors l'homme se réduit au corps. Le marxisme est une simple extension du matérialisme dans le domaine de la valeur. Mais cette attitude n'est pas le privilège d'une doctrine : elle ne triomphe comme doctrine que parce qu'elle est pratiquée dans la vie, et c'est cette pratique que le marxisme sanctionne en paraissant d'abord la critiquer. On l'observe avec une sorte de nudité paradoxale chez l'avare, qui met les biens matériels dont le rôle est de servir à la

vie au-dessus de la vie elle-même, qui jouit en eux d'une manière purement intellectuelle de la puissance même qu'ils lui donnent, mais sans l'actualiser jamais de crainte de les détruire. Nous sommes ici au delà de la valeur d'usage, au point où il ne subsiste d'elle que son idée, nécessaire il est vrai pour donner à la valeur d'échange sa signification qu'elle garde dans toute sa pureté sans la réaliser jamais. On peut trouver peut-être une attitude analogue dans certains milieux financiers où la possibilité de l'usage garantit la possibilité de l'échange et non inversement. Mais ce qui nous intéresse ici c'est la valeur économique prise dans son caractère global et dont on voit assez clairement qu'elle tend à devenir dans un certain monde que l'on appelle « le monde des affaires » la valeur suprême qui juge toutes les autres valeurs et les personnes mêmes dont on peut dire qu'elles n'existent que pour en être les supports. *La primauté de l'économique, c'est la personne réduite à la servitude et dont on exige souvent qu'elle se sacrifie.* Dans cette erreur fondamentale sur la relation des valeurs entre elles on ne perdra pas de vue pourtant qu'il subsiste un souci d'objectivité et de réalité comparable à celui que l'on observe dans l'étude de l'homme quand on demande qu'on n'oublie pas le corps, que les valeurs économiques sont la base sans laquelle l'édifice des valeurs spirituelles s'écroulerait et qu'il faut qu'elles ne nous manquent pas tout à fait pour être capable de les mépriser, qu'enfin elles rendent les hommes à la fois égoïstes et solidaires, de telle sorte que le paysan qui ne pense qu'à sa terre pense déjà à un bien qui le dépasse, dont il est détenteur et qu'il doit transmettre un jour à un autre, comme l'industriel qui se dévoue à son entreprise se dévoue aussi à une sorte d'humanisation de la matière, à tous les êtres qui coopèrent avec lui et auxquels il assure l'existence même que la vie personnelle suppose, avant de la prolonger et de l'épanouir. Il est bien vrai que les valeurs économiques nous attachent à la terre, mais c'est pour donner aux puissances de l'esprit les racines qui leur permettent de se soutenir.

On peut dire par conséquent que la subordination de toutes les valeurs à la valeur économique apparaît *non seulement comme une subversion de l'échelle des valeurs, mais comme une subversion de la valeur elle-même.* On est obligé alors de faire du spirituel un surplus, un épiphénomène comme la fleur dont les couleurs réjouissent le regard. Mais si cette fleur contient en soi la graine qui doit réagir sur la plante elle-même et lui permettre de renaître on accorde au spiritualisme plus qu'il n'a demandé. On ne saurait accepter comme Marx l'influence en retour sur l'économique du spirituel qui en procède sans abandonner la thèse de la pri-

mauté de l'économique. On n'éprouve point de difficulté à admettre que l'économique offre les conditions de fait préalables sans lesquelles les valeurs spirituelles ne pourraient pas se produire : mais si celles-ci ensuite doivent gouverner les forces mêmes sur lesquelles elles se sont greffées, il n'y a plus de matérialisme historique. Car il se produit à chaque instant un curieux renversement où l'effet exerce une sorte d'action en retour sur sa propre cause. Dira-t-on que c'est là un simple jeu entre des forces internes émanées de la même source sans qu'il y ait infidélité au principe d'où l'on est parti ? Pourtant si l'esprit n'est pas réduit au rôle d'épiphénomène, il sera difficile de vouloir qu'il n'ait pas d'autre rôle que de servir ces puissances matérielles qui lui ont donné naissance, de l'empêcher de se considérer lui-même comme une fin indépendante, dont elles étaient seulement l'instrument. On peut dire que c'est ce changement de perspective qui fait apparaître l'idée des valeurs spirituelles. Elles apparaissent déjà au moment où l'on pose la question sociale qui relie le problème économique à un autre problème où l'idée de la valeur de la vie humaine se trouve engagée.

Car si la question économique et la question sociale sont inséparables l'une de l'autre, c'est parce que la question économique pose la question sociale à laquelle elle doit être subordonnée et non pas inversement. Dira-t-on encore que la morale à son tour se réduit à l'honnêteté dans les relations économiques ? Mais ni on n'acceptera que l'honnêteté fournisse le tout de la moralité, ni on ne pensera que les relations économiques suffiraient à la produire si au-dessus du pur intérêt, l'idée de la justice n'évoquait l'idée d'un respect à l'égard des personnes, où toutes les valeurs spirituelles se trouvent déjà impliquées.

Mais qu'il existe des valeurs économiques et que nous puissions déjà les dégager de la matière cela seul prouve assez qu'il y a des valeurs supérieures aux valeurs économiques et qui ne permettent pas de négliger les rapports de l'homme avec les conditions même

de sa vie matérielle, mais qui nous obligent à les justifier par un certain emploi que nous en ferons et qui montre que la vie mérite d'être vécue et qu'elle est digne d'être voulue.

On pourrait conclure sur la distinction entre les valeurs économiques et les valeurs spirituelles en observant que les premières appartiennent essentiellement à la situation même dans laquelle je suis placé sur la terre de telle sorte qu'il faut en prendre possession, mais comme d'une condition qui nous est imposée et qu'il faut savoir utiliser pour la dépasser. Aussi observera-t-on que notre activité économique elle-même, telle qu'elle s'exprime par le travail, possédera toujours un caractère spécialisé. La profession exprime cette spécialisation à laquelle l'homme ne doit pas se laisser réduire, pas plus que dans la vie morale, il ne doit se laisser réduire au caractère. Mais comme le caractère donne son impulsion et son empreinte à notre vie spirituelle, dans notre vie professionnelle les fonctions les plus hautes de la conscience trouvent à s'exprimer et à se réaliser. Si on ne peut pas concevoir un homme qui n'ait pas de métier pas plus qu'un homme qui n'ait pas de corps et si le métier ne cesse de nous enrichir par les rapports qu'il nous oblige de lier avec la matière et avec les autres hommes, la conscience pourtant est au-dessus du métier.

Aussi ne faut-il pas accepter sans réserve le mot de Pascal : « La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier (1). » Ou du moins ne faut-il pas l'interpréter comme si la vie devait être réduite au métier. Car s'il exige un contact avec les choses vers lequel il est salubre de nous ramener, il ne doit pas servir à fortifier d'une manière plus subtile cette primauté de l'économique et de la technique qui est toujours celle de la matière et du corps. Pascal le savait mieux que tout autre qui, soit dans la conversation avec Méré, soit dans la lettre à la reine Christine où il lui fait l'envoi de la machine arithmétique montre toujours avec

(1) PASCAL, *Pensées*, Brunschvicg II, 97.

tant de force que ce dont il s'agit ce n'est pas d'être homme de métier, mais d'être honnête homme (ce qui trouve une application jusque dans le métier).

Hiérarchie des valeurs économiques et leur solidarité avec les autres valeurs

Nous devons retrouver à l'intérieur des valeurs économiques proprement dites la même hiérarchie dont on peut dire qu'elle est caractéristique de chaque espèce de valeur et des relations des valeurs entre elles. Et cette hiérarchie est elle-même réglée par une loi qui est ici plus aisément vérifiable qu'ailleurs, mais dont on retrouve l'application à travers toute l'échelle des valeurs : c'est que les choses les plus nécessaires à la vie sont celles qui ont le moins de valeur aussi longtemps qu'elles sont abondantes et aisées à obtenir. Ce sont les choses les plus rares, ou qui supposent le travail le plus délicat et le plus raffiné, ou qu'une élite seule est capable d'apprécier pour en jouir, qui sont estimées le plus haut : ce qui suffit à justifier cette idée qui nous est familière à savoir que la hiérarchie des valeurs constitue un ordre qui est tel que les valeurs qui sont à la base sont à la fois les plus nécessaires, puisqu'elles supportent toutes les autres qui sans elles ne pourraient pas exister, et celles pourtant qui, quand elles sont assurées, nous laissent oublier le plus vite qu'elles sont des valeurs puisque la valeur paraît se transporter tout entière sur les plus hautes qu'elles conditionnent et qui sont les plus difficiles à atteindre et toujours les plus fragiles et les plus menacées. Par contre on ne s'étonnera pas que les valeurs matérielles sans lesquelles toutes les autres s'anéantiraient retiennent toute notre attention et tout notre effort et même nous fassent oublier les autres dès qu'elles commencent à manquer comme on le voit dans toutes les périodes troublées, dans les famines, dans les crises sociales, dans les effets de la guerre, par exemple dans les sièges ou les blocus. Ces diffé-

rents changements qui se produisent dans les rapports mutuels des valeurs confirment cette solidarité de tout l'édifice des valeurs qui nous empêche quand nous croyons être monté le plus haut de négliger ces parties plus basses qui le soutiennent et sans lesquelles il s'écroulerait. Et cette solidarité elle-même relève si l'on peut dire ces parties basses, et nous apprend à leur conférer une dignité qui nous empêche de les mépriser.

Les différentes valeurs matérielles, en changeant de situation respective selon les circonstances et selon l'opinion à l'intérieur d'une même échelle que le prix détermine, témoignent de cette liaison entre l'objectivité et la subjectivité qui est constitutive de la valeur et qui l'oblige à s'actualiser toujours dans le temps sous une forme concrète et individuelle. Elles expriment toujours une proportion entre l'intensité du besoin ou du désir et les instruments qui sont capables de les satisfaire.

On observera enfin qu'il y a une idolâtrie évidente à penser que toutes les valeurs peuvent recevoir un coefficient économique, et que l'on peut tout se procurer avec de l'argent. Dans une telle idolâtrie, il se cache cependant cette supposition que les valeurs spirituelles les plus hautes pourraient être figurées dans l'ordre des valeurs économiques où elles seraient elles-mêmes les plus précieuses. Le mot même de précieux nous invite à faire ce rapprochement.

Ainsi on pourrait montrer que la valeur économique ne se réduit pas à la satisfaction qu'elle apporte au désir, comme on le voit d'une part dans la recherche des choses qui durent, ou qui peuvent survivre au désir que nous en avons, et dans laquelle on trouvera non pas seulement la préoccupation de les garder encore comme valeur d'échange quand nous cesserons d'en faire usage, mais la préoccupation plus profonde de vérifier en elles cette liaison de la valeur et de l'éternité par laquelle le caractère transitoire du monde phénoménal se trouve surmonté, et d'autre part par la recherche de cette impondérable qualité qui se trouve dans

les choses dont on peut dire qu'elle est inutile, mais que pourtant elle nous apporte une jouissance qui relève encore sans doute de la sensibilité la plus fine, mais appartient déjà à un entendement presque dématérialisé : ce qui permet d'introduire ici le problème du luxe et de comprendre pourquoi Belot, par exemple, avait pu lui donner une signification en quelque sorte spirituelle.

Le *luxe* fournit lui-même une sorte de transition naturelle entre les valeurs économiques et les valeurs artistiques en se rapprochant tantôt des premières tantôt des secondes selon qu'il accorde davantage soit à un confort où les sens inférieurs trouvent une satisfaction plus ou moins directe, soit à une ordonnance si subtile entre les choses qu'elle échappe presque aux sens et que l'esprit seul est capable de la reconnaître.

Le luxe est l'objet d'une antinomie puisqu'on sait bien qu'il est combattu comme un privilège et une volupté qui nous asservit aux sens, et défendu à la fois comme un ennoblissement de la matière et un moyen de favoriser la production et de développer le bien-être général. Cependant les satisfactions privilégiées qu'il est capable de donner à l'amour-propre sont atténuées ou abolies dans un luxe public qui s'oppose au luxe privé ; l'asservissement aux sens peut se changer en une sorte de désintéressement presque pur lorsque la recherche du confort le cède au plaisir de la contemplation, bien que l'on puisse remarquer d'autre part qu'un tel ennoblissement de la matière risque toujours de nous faire penser que l'unique fonction de l'esprit c'est de se mettre ainsi au service de la matière et que le luxe peut être un signe, mais n'est pas toujours un effet du bien-être général, puisqu'il arrive même que ce soit le contraire. Le luxe constitue donc une valeur ambiguë, qui fournit une sorte de transition entre les valeurs économiques et les valeurs spirituelles par le moyen des valeurs esthétiques mais qui, par la propriété qu'elle implique et la forme même de jouissance qu'elle nous donne et qui ne parvient jamais tout à fait à s'épurer sans être obligée à changer de

nature, reste toujours étroitement solidaire de l'individualité et du corps.

On n'oubliera pas non plus que le mot de luxe désigne toujours une sorte d'excès, une opulence de la matière qui opprime l'esprit au lieu de le libérer et que la maîtrise de l'esprit sur la matière s'exprime plutôt dans une sorte de simplicité ordonnée qui, au lieu d'accroître pour ainsi dire sa puissance sur les sens, lui donne une sorte de transparence qui l'abolit.

On pourrait dire que les satisfactions que le luxe donne expriment une sorte de transfiguration de la matière qui l'apparente à notre sensibilité et la transfigure, de telle sorte que dès ce premier degré dans la hiérarchie des valeurs, au-dessus de la pure utilité s'amorce le mouvement par lequel l'esprit subordonne toutes les valeurs conditionnelles à un absolu où tous les désirs se trouvent à la fois comblés et dépassés.

Cette liaison des valeurs économiques avec les valeurs qui sont au-dessus d'elles dans la hiérarchie se trouve corroborée d'une manière saisissante par l'exemple des valeurs artistiques dont on sait bien qu'elles trouvent un prix et qu'elles finissent elles-mêmes par déchoir au rang des valeurs économiques. Cependant il importe de remarquer que les œuvres de l'artiste ont parmi les autres valeurs le privilège d'être inséparables, comme celles de l'artisan, d'un objet dans lequel elles s'incarnent, qui passe de main en main, que l'on peut acheter et vendre, contempler à loisir et montrer à d'autres pour qu'ils en jouissent. C'est l'existence de cet objet qui permet d'associer à la valeur artistique la valeur économique, sans qu'elles coïncident jamais, comme le montrent la misère où ont été laissés les plus grands artistes, les artifices qui en agissant sur la mode agissent sur les prix sans que le goût soit consulté, l'inaptitude où se trouve celui qui les possède à les apprécier et par conséquent à en tirer un autre plaisir qu'un plaisir d'amour-propre. Cela nous montre que les valeurs affectives sont déjà des valeurs plus concrètes et plus personnelles

que les valeurs économiques : le plaisir le plus humble ne peut pas être acheté ; et en achetant le moyen de se donner les plaisirs les plus raffinés, on ne se les donne pas toujours. Il y faut encore la capacité de les éprouver qui suppose dans la sensibilité tantôt trop de délicatesse et tantôt trop de candeur. Cependant il subsiste une certaine parenté entre les valeurs économiques et les valeurs affectives précisément parce que celles-ci supposent toujours une action qui s'exerce sur la partie passive de nous-mêmes ; or l'instrument de cette action, bien que son effet dépende encore de nous, est susceptible d'être possédé. C'est seulement dans leurs modes les plus élevés, là où précisément elles expriment le retentissement dans notre passivité de notre activité elle-même, comme dans la joie intellectuelle, que leur divorce avec les valeurs économiques se consomme. Mais nous retrouvons alors une sorte d'écho dans l'affectivité des valeurs proprement spirituelles, de celles qui procèdent d'une opération qu'il dépend de nous d'accomplir. Nous pouvons dire qu'ici c'est la personne elle-même qui est engagée, dans son rapport non plus avec la matière qu'elle transforme mais avec elle-même et avec les autres personnes. Alors la valeur ne trouve plus place dans le monde des choses impersonnelles qui lui permettrait d'être échangée et de recevoir un prix. Elle est sans prix, c'est-à-dire au delà de tous les prix. Elle nous donne la révélation de l'esprit qui est capable de hausser jusqu'à la valeur les moindres choses dès qu'elles ont du rapport avec lui, mais qui est impuissant à recevoir parmi elles une valeur qu'elles lui décerneraient.

Les valeurs économiques sont une image des autres valeurs

S'il est vrai que chaque valeur est nécessairement liée à toutes les autres dans une hiérarchie qui exprime l'unité de la valeur au lieu de la rompre, on comprend sans peine que chaque valeur soit sur le plan qui lui est propre une image de toutes les autres, mais

aussi qu'elle appelle toutes les autres, qu'elle paraisse les contredire dès qu'on cherche à l'en séparer, et qu'elle les contienne pourtant dès que l'on consent à pousser son développement jusqu'au dernier point.

On trouve dans les valeurs économiques la condition et l'image de toutes les autres valeurs : et les caractères communs de toutes les valeurs se reflètent en elles avec une particulière clarté précisément parce qu'il y a en elles une évidence objective et qu'il n'y a aucun homme qui puisse les méconnaître. Ainsi un œil assez attentif trouverait dans la vie du corps la condition et l'image de la vie de l'esprit. Les valeurs économiques témoignent à la fois de ce caractère de toute valeur d'être une marque que nous imposons au *réel*, mais à un réel qu'il dépend de nous d'obtenir et qui par conséquent est d'abord pour nous un *idéal*. Elle est donc une certaine rencontre entre le réel et l'idéal. Mais l'idéal réside dans une satisfaction de certaines exigences subjectives, qui ici sont les plus simples et les plus pressantes, à savoir les *besoins* du corps. Ces besoins ne sauraient être apaisés sans une *activité* qui s'y emploie, et dont on peut dire à la fois qu'elle cherche ce qui lui manque et le transforme pour l'adapter au besoin. La valeur apparaît donc ici comme une sorte de rencontre entre le besoin et l'activité qui le satisfait. La valeur est ce qui nous manque, mais ce que nous pouvons avoir, non point il est vrai sans peine. Ainsi ce qui est *rare* dans la nature et qu'il y a très peu d'hommes qui peuvent posséder devient une sorte de symbole de ces sommets de l'échelle des valeurs spirituelles auxquels il y a très peu d'hommes qui peuvent accéder. Un objet précieux et inutile devient une sorte de figure de l'action la plus pure et la plus désintéressée. Et il y a ici une rencontre dans la valeur entre sa rareté (de fait) et la *prééminence* (de droit) qu'on lui accorde, qui témoigne qu'en elle la quantité et la qualité varient pour ainsi dire en raison inverse l'une de l'autre. La valeur économique enfin est conditionnelle et même en un certain sens comme le sont toutes les

valeurs particulières, s'il est vrai qu'il n'y a que l'esprit qui ait une valeur absolue, et que son rôle soit précisément de fonder la hiérarchie de ces valeurs particulières : on peut même dire qu'elle est la valeur conditionnelle par excellence puisqu'elle est la base même de cette hiérarchie et qu'on ne peut la définir autrement que par rapport à la vie du corps qui est elle-même la condition de toutes les acquisitions de l'esprit : c'est ce que nous exprimons en disant qu'elle réside dans l'utilité, et ce mot implique assez clairement qu'elle n'est qu'un moyen en vue d'une fin qui est au-dessus d'elle. Mais cela ne suffit pas : aucune valeur ne serait proprement une valeur si elle n'était que conditionnelle : il faut aussi qu'elle participe de quelque manière à l'absolu de la valeur. Et telle est la raison pour laquelle, en dehors de son utilité, il faut qu'elle devienne un objet actuel de possession et de *jouissance* pour le corps dont elle est elle-même le bien.

Mais on peut dire aussi que *les valeurs économiques sont une image renversée des valeurs spirituelles*. Si les valeurs économiques sont le fondement de toutes les autres puisqu'elles soutiennent cette existence que les valeurs spirituelles supposent, même quand elles nous obligent à les sacrifier, il est évident qu'elles risquent pourtant de leur faire obstacle dès qu'on pense qu'elles peuvent se suffire. D'autre part, comme elles sont inséparables de la matière et du corps dont l'esprit est en un sens la négation, ou qu'il considère comme devant lui être subordonnés, il ne faut pas s'étonner qu'elles nous donnent des valeurs spirituelles une image en quelque sorte renversée.

L'opposition la plus remarquable qui se manifeste entre les valeurs économiques et les valeurs spirituelles c'est que les premières n'ont de signification que pour l'individu et pour cette partie du moi qui l'individualise, à savoir son propre corps. Elles lui sont pour ainsi dire dédiées. Au contraire dans les valeurs spirituelles, non seulement le moi s'élève au-dessus de son corps et de son être individuel, mais il les dédie ou les consacre à la valeur.

Ce n'est donc pas assez de dire qu'il y a ici un passage de la présence à l'absence, c'est-à-dire d'une jouissance que l'on reçoit à une activité que l'on exerce, ni un détachement à l'égard de la matière qui succède à l'attachement que nous avions pour elle, il faut dire que dans les valeurs économiques, l'univers entier par la médiation de la société est mis au service de notre vie matérielle, au lieu que dans les valeurs spirituelles, non seulement la vie matérielle est réduite au rôle d'instrument, mais encore l'individu lui-même, loin de se faire le centre du Tout, devient le serviteur du Tout et fonde son existence personnelle non plus en opposant ses intérêts à ceux du Tout, mais en assumant à la place qu'il occupe et selon la vocation qui lui est propre une responsabilité à l'égard du Tout.

Les valeurs économiques sont donc au service de l'individu, c'est-à-dire du corps, mais dès que l'on parle des valeurs spirituelles on entend que c'est l'individu, son corps et son âme qui sont à leur service.

***

Cette analyse permet de dégager certains caractères tout différents de la valeur spirituelle, mais auxquels la valeur économique participe en tant qu'elle est elle-même une valeur et subit l'action des valeurs les plus hautes. Nous dirons donc des valeurs spirituelles non seulement qu'elles sont convergentes au lieu d'être concurrentes, mais encore que celui qui les possède au lieu d'exclure les autres de leur usage les appelle au contraire à y participer (ce qui se retrouve en un certain sens pour les valeurs économiques dans les périodes de prospérité où, sans abolir la concurrence la richesse des uns peut servir à accroître celle des autres).

Les valeurs spirituelles se multiplient à la fois par le développement de la civilisation et par les rapports des hommes entre eux, bien que ce soit dans la solitude même qu'elles trouvent leur source. Les mêmes causes favorisent une certaine accumulation

des richesses, dont certaines sont livrées à un usage public alors que celles qui sont réservées à un usage privé deviennent elles-mêmes plus accessibles. La différence ici reste toujours celle-ci que les biens qui intéressent le corps accusent notre séparation au lieu de la vaincre, tandis que ceux qui intéressent l'esprit, et qui n'ont de réalité que dans le secret de chaque conscience demandent pourtant à être partagés et s'accroissent par ce partage même. La loi des valeurs économiques, c'est qu'elles doivent être divisées et qu'elles ne sont multipliées que pour être divisées, au lieu que dans les valeurs spirituelles la division est impossible ou plutôt c'est l'acte même qui les divise qui les multiplie.

De plus il faut dire que dans les valeurs spirituelles la consommation et la production, qui se retranchent mais déjà se soutiennent dans les valeurs économiques, se rejoignent et s'identifient. Car les créer c'est en jouir et nul n'en jouit qui ne les crée. On ne s'étonnera donc pas que dans l'ordre de la matière il y ait ici une sorte de divorce entre l'activité et la passivité, alors que le propre de l'esprit est de surmonter leur dualité. Les valeurs économiques nous fournissent donc une sorte d'image renversée des valeurs spirituelles qui favorise leur analyse. Le propre des valeurs spirituelles c'est qu'on ne peut pas en fixer le prix, elles n'ont pas de prix, ce qui arrive encore dans les valeurs matérielles quand il semble qu'elles passent toute mesure, abolissent tout terme de comparaison et semblent nous faire entrer dans un autre domaine. Seules les valeurs spirituelles produisent une véritable union entre les consciences : dans cette union, on peut dire que le don enrichit celui qui le fait plus encore que celui qui le reçoit. Or il n'en est pas ainsi dans les valeurs économiques, bien que l'échange crée pourtant une certaine communication entre deux êtres, qu'il puisse être le moyen d'un échange spirituel et que le don lui-même d'une chose soit le signe et le véhicule d'un don plus profond, ce qui explique assez bien le rôle joué par la matière qui est un moyen au service de l'esprit, qui unit et qui sépare, et qui reçoit sa valeur

propre de l'usage même auquel on la fait servir. C'est cet usage qui permet de fixer la valeur des biens économiques : à ce moment-là seulement ils ont droit au nom de valeur. C'est parce qu'il faut en juger seulement par rapport à cet usage qu'on peut dire de l'individu ce que Ruskin disait des nations (1) « qu'il est impossible de conclure d'une certaine quantité de richesse si elle est un bien ou un mal pour celui qui la possède ».

On pourrait ajouter une autre remarque concernant l'opposition et la parenté des valeurs économiques et des autres valeurs (c'est seulement par cette opposition et cette parenté que les valeurs économiques retiennent notre attention dans cet ouvrage) c'est que si le propre des valeurs économiques c'est de pouvoir être échangées, le propre des valeurs spirituelles c'est de pouvoir être communiquées. Dire des valeurs qu'elles peuvent être échangées, c'est dire qu'elles ne le sont pas nécessairement, et même qu'elles sont retenues jusqu'au moment où cet échange même paraît satisfaisant de telle sorte que dire qu'elles peuvent être échangées, c'est dire qu'elles peuvent être achetées et vendues, et qu'elles doivent l'être conformément à un juste prix qui suppose une comparaison et une confrontation entre les désirs et un rapport d'égalité entre les choses. Au contraire dans les valeurs spirituelles il y a une sorte d'exigence d'être communiquées, qui fait partie de leur essence même, et qui profite sans doute à celui qui donne et à celui qui reçoit, sans que le profit soit jamais autre chose que l'effet et non point le but ; il n'y a plus ici de juste prix, ni de comparaison, ni d'égalité, mais une sorte de générosité et de surabondance, dans laquelle le don est toujours un surplus qui s'accroît de cela même qu'il donne et non point de ce qu'il reçoit en échange, comme on le voit aussi bien dans la vérité que dans le bien et dans la beauté qui ont plus de perfection dès qu'un autre y participe.

(1) RUSKIN (John), *The crown of wild olive*, § 123, éd. G. P. Putnam's Sons, London.

Telle est la différence entre le caractère du fini, dont le partage ne peut se faire sans quelque retranchement, et le caractère de l'infini dont l'expansion semble obliger pour ainsi dire l'infinité à se renouveler toujours.

Il est très remarquable que les valeurs économiques puissent ainsi arriver non seulement à symboliser les valeurs spirituelles mais encore à leur servir de véhicule. Non seulement nous parlons d'échanges matériels et d'échanges spirituels, de nourritures terrestres et de nourritures spirituelles, du pain du corps et du pain de l'âme, mais encore les valeurs spirituelles ne cessent de pénétrer les valeurs économiques pour leur donner une signification qui dépasse celle de l'utilité corporelle. Il y a ainsi une sorte de retour du haut vers le bas qui est caractéristique de toute la théorie des valeurs et qui nous montre comment le bas même peut être relevé et transfiguré sans changer pourtant de nature. Ainsi cette valeur économique que l'on achète et que l'on vend, c'est aussi celle que l'on donne. En devenant la matière du don, elle n'est pas seulement un moyen et un témoin de l'esprit, mais une incarnation de sa vertu la plus haute, qui est la charité.

CHAPITRE II

VALEURS AFFECTIVES

Transition entre les valeurs économiques et les valeurs spirituelles

Il y a une parenté étroite entre les valeurs économiques et les valeurs affectives, car d'une part les valeurs économiques sont sous la dépendance du besoin et du désir, qui appartiennent déjà à l'affectivité, et d'autre part le besoin et le désir ne peuvent être satisfaits ou contredits sans engendrer dans la conscience un sentiment de plaisir ou de douleur. — Cependant on ne peut pas confondre les valeurs économiques avec les valeurs affectives, d'abord parce que dans les premières ce qui compte c'est l'objet même par lequel le besoin ou le désir peuvent être satisfaits, et non pas l'état subjectif qu'ils engendrent dans la conscience soit par leur présence, soit par leur satisfaction, ce qui déjà suffirait à nous montrer que la valeur économique met l'accent sur l'aspect d'objectivité et la valeur affective sur l'aspect de subjectivité que l'on trouve toujours associés l'un à l'autre dans l'essence fondamentale de toute valeur. Ce que l'on montrerait avec assez de clarté en observant que la valeur économique peut par exemple servir à la subsistance de la vie sans qu'il en résulte pour nous aucun sentiment agréable, comme on le voit si la vie nous est à charge, ou si elle ne peut être maintenue que par des moyens qui violentent notre sensibilité. — Par contre, les valeurs affectives jouissent déjà d'une certaine indépendance par rapport aux conditions qui rendent la vie possible : elles ne coïncident pas avec

l'utilité. Le plaisir peut porter en lui un germe de mort ; et bien que nous ne soyons pas libre de ne pas subir le plaisir ou la douleur quand ils envahissent notre conscience, pourtant ils ne nous enchaînent pas d'une manière aussi rigoureuse que la nécessité économique. Nous en disposons d'une certaine manière par le pouvoir que nous avons de nous y abandonner ou de leur résister. — Enfin, en raison précisément de son objectivité, la valeur économique est impersonnelle et c'est pour cela qu'elle est susceptible d'être échangée, tandis que la valeur affective, précisément parce qu'elle est subjective, est rigoureusement individuelle, elle est la propriété et en un certain sens le secret de chacun. La parenté de la valeur affective et de la valeur économique est bien marquée dans l'emploi du mot jouissance qui est commun à ces deux espèces de valeurs : mais la jouissance de la valeur économique n'est qu'une jouissance potentielle que la jouissance affective actualise.

Les valeurs affectives intéressent la conscience à sa naissance même. — En nous élevant de la valeur économique à la valeur affective la conscience acquiert un premier degré d'indépendance. Et ce qui le prouve, c'est que la valeur économique n'intéresse pas la conscience dans sa définition même, mais seulement par cette sorte de support qu'elle lui fournit et par le jugement même que la conscience porte sur elle. De plus, dans la valeur affective ce n'est plus seulement la vie prise dans sa forme élémentaire et générale qui est en jeu pour nous, c'est déjà la destinée de mon être secret en tant précisément qu'il se distingue de tous les autres par le pouvoir qu'il a de dire moi. Enfin dans les valeurs affectives, je ne suis plus simplement esclave des choses, non pas seulement parce que pour devenir des valeurs ces choses doivent intéresser la sensibilité, qui peut demeurer inerte et muette en leur présence, mais encore parce qu'il semble déjà qu'elle opère entre elles une sélection qui est la marque propre du moi. Ajoutons encore que, bien que les valeurs affectives ébranlent toujours la partie passive de nous-mêmes, on peut dire que, sous leur forme la plus parfaite,

elles se passent du concours des choses. Elles traduisent seulement l'effet exercé sur notre passivité par notre activité même. C'est pour cela que les valeurs intellectuelles, esthétiques, morales ont toutes un retentissement dans notre vie affective. D'où l'on peut conclure que les valeurs affectives forment pour ainsi dire une transition entre les valeurs économiques et les valeurs spirituelles.

On peut dire que c'est dans la sensibilité qu'il faut chercher l'origine historique de la conscience au moment où l'être particulier engage son existence propre dans le monde sans avoir fait encore la distinction entre ce qui lui appartient et ce qui appartient au monde. Elle traduit une rencontre entre un dedans et un dehors sans que ce dedans et ce dehors puissent être détachés l'un de l'autre. Et quand ils le seront nous verrons apparaître en face d'une spontanéité caractéristique du moi une objectivité caractéristique du monde. C'est dans le rapport de cette spontanéité et de cette objectivité que réside proprement l'affection qui s'oppose à la représentation, mais qui est comme le ton insaisissable et changeant que revêt la représentation dans son rapport avec moi.

L'affectivité et l'accès dans l'intimité. — Si le propre de l'affectivité c'est de nous découvrir l'intimité, on peut dire qu'elle nous découvre du même coup la valeur de l'intimité comme telle, car dans l'intimité se produit la révélation de cette signification radicale de l'être, dont tous les modes particuliers ne sont que des expressions qui la manifestent ou qui la trahissent. C'est même dans un certain rapport de ces modes avec une intimité d'où ils procèdent et qu'ils livrent que réside l'essence de toutes les valeurs. Non pas que l'intimité doive se confondre avec l'affectivité, car il y a des aspects superficiels de l'affectivité qui dépendent de la seule présence du corps ou de l'événement et qui nous acheminent cependant vers cette intimité plus profonde qui réside dans notre propre enracinement à l'intérieur de l'absolu et à laquelle se rattachent encore ses formes les plus grossières et même les plus frivoles. On pourrait dire en un sens que si l'affectivité est

toujours si pressante et pourtant si décevante c'est qu'elle exprime toujours le lien de l'état où nous sommes avec le foyer même de notre vie, bien que ce soit toujours une illusion que de transporter à des événements périssables cet intérêt radical que nous devons prendre seulement à l'acte qui en nous nous donne l'être sans que les événements qui lui donnent ce point d'application aient le droit de le subordonner.

On comprend facilement comment c'est par l'affectivité que doit être définie l'intimité. La découverte de l'affectivité c'est la découverte de l'intimité soit que nous considérions le rapport de la représentation avec notre moi soit que nous considérions cette spontanéité qui est la racine même du moi et qui n'est mienne, c'est-à-dire qui ne se distingue d'une force de la nature, que quand elle commence à m'affecter.

L'intimité affective source commune de l'intellect et du vouloir. — Pour préciser le rôle joué par la fonction affective dans la conscience il faut déterminer sa connexion avec les fonctions voisines. L'affectivité, en tant qu'elle caractérise l'intimité de l'existence individuelle, doit exprimer aussi sa limitation : cette limitation se produit, du côté de l'activité du sujet, par l'apparition du désir qui tient à sa nature et dans laquelle il subit pour ainsi dire son activité même et, du côté de sa réceptivité, par l'émotion que produisent en lui ses relations soit avec les choses, soit avec les autres êtres, soit avec lui-même.

Et l'on peut dire que le propre de la volonté, qui est la disposition de notre activité, est de régler le désir, comme le propre de l'intellect, qui est de nous faire connaître l'objet, est de régler l'émotion. Aussi montrera-t-on que la théorie des valeurs affectives a pour objet de déterminer la fonction propre de l'affectivité dans la mesure où elle sert de base aux opérations de l'intellect et du vouloir, autorise leur dissociation, demande à leur être subordonnée, en gardant pourtant une richesse et une délicatesse que ces deux fonctions, en apparence supérieures, ne pourront sans

doute ni atteindre ni épuiser. De telle sorte que leur rôle paraît être plutôt de mettre en œuvre les ressources de l'affectivité que de s'y substituer.

Mais on comprend sans peine que l'affectivité, précisément parce qu'elle atteste en quelque sorte l'équilibre de chaque être à l'intérieur de l'univers réalise aussi un rapport sans cesse variable entre ces deux fonctions fondamentales qui sont l'entendement et la volonté ; et telle est la véritable raison pour laquelle elle est considérée comme l'origine primitive de toutes les valeurs. On peut dire que le propre de l'intellect et du vouloir, c'est toujours d'orienter le moi vers le non-moi, l'intellect vers un objet présent ou passé qu'il s'agit de connaître, la volonté vers une fin qu'elle entend produire, qui se trouve toujours dans l'avenir et qui peut être soit un objet qu'elle cherche à modifier, soit un autre être qu'elle cherche à influencer. Mais il faut que l'intellect et le vouloir, bien qu'orientés vers le non-moi, gardent leurs racines dans le moi : c'est dire qu'ils ne peuvent pas être séparés de l'affectivité. Aussi faut-il sentir que l'on pense et que l'on veut. — L'affectivité crée une sorte d'immédiation à notre moi d'un intellect qui sans elle resterait impersonnel et d'une volonté qui sans elle s'exercerait en nous sans être nôtre. C'est l'affectivité qui opère donc la liaison de l'individuel et de l'universel, qui incarne dans notre moi propre une intelligence qui est commune à tous et une volonté qui sans elle ne serait la volonté de personne. Ce mot même d'incarnation évoque le caractère central par lequel nous avons défini la valeur (1) en montrant qu'elle réside au point même où le possible se réalise. Mais la réalisation du possible implique la distinction de l'entendement qui le pense et de la volonté qui l'actualise : elle suppose aussi un être individuel qui en fait l'épreuve dans sa propre chair et le fait entrer dans la trame de l'existence.

(1) Cf. t. I, livre II, IIIe Partie, chap. I, p. 349 sqq.

La référence au corps et l'incarnation de la valeur. — Mais le mot même d'incarnation ne reçoit ici tout son sens, et on ne parvient à comprendre la signification même de l'affectivité individuelle qu'en montrant quel est le rôle du corps dont on pense souvent qu'il explique toute l'affectivité, de telle sorte que l'on se trouve conduit, ou bien pour maintenir la liaison entre l'affectivité et la valeur à rendre compte de toutes les valeurs par leur rapport avec l'intérêt du corps, ou bien si l'on y répugne à rejeter l'affectivité du côté de la nature et du fait et à soutenir que la valeur est sans parenté avec elle.

Le corps est donc l'instrument essentiel de la participation, c'est lui qui individualise et qui rend mienne par l'intermédiaire de l'affectivité à la fois l'activité que j'exerce et les influences que je reçois. Or cette référence des choses au moi et cet intérêt par rapport au moi est la racine de la valeur. Ce qui est la raison pour laquelle il y a une *valeur propre du corps* que l'on méconnaît parfois, et qui parfois incline à le faire considérer comme la valeur suprême. Lui seul nous arrache à la fois à la possibilité, à l'abstraction et à l'anonymat. Tout attentat contre le corps, contre la vie du corps est aussi un attentat contre la valeur en tant qu'elle doit toujours être mise en œuvre par quelqu'un qui n'est individualisé que par son corps. Mais c'est en même temps le corps qui m'inscrit dans une existence présente par laquelle je ne cesse d'être affecté et qui m'inscrit dans le tout de l'univers. Le corps fait de moi un être séparé, mais qui ne cesse pourtant de communiquer avec tout ce qui l'entoure. Le corps a deux faces : il a une objectivité, mais qui m'appartient, et je puis dire qu'il est mien sans être moi. Il fonde ma propre subjectivité et il me met en relation avec autre chose que moi, avec une existence qui me dépasse et que je ne fais que subir. Tout ce qui touche à mon corps, tout ce qui se produit en deçà de ses limites m'affecte ; tout ce qui se produit au delà c'est l'univers que je me représente. La périphérie de mon corps marque la limite entre l'affection et la représentation : et

mon corps est à la fois un objet qui m'affecte et un objet que je me représente. Ce que l'on peut traduire assez bien en disant qu'il est le point de rencontre d'une sensation visuelle et d'une sensation cénesthésique. Elles se rejoignent sur une ligne frontière où se produisent toutes les communications entre l'univers et nous.

Le corps est bien, comme on l'a dit, l'instrument de l'action que les choses exercent sur moi et de l'action que j'exerce sur elles : mais il en est aussi le témoin ; car cette action, il est passif à son égard. Ainsi il exprime notre passivité non pas seulement à l'égard de l'univers, mais à l'égard de notre propre moi, c'est-à-dire à l'égard de notre activité même. C'est grâce à lui que se produit cette sorte de retentissement en nous de toute action que nous faisons ou que nous subissons dont on peut dire qu'il est la conscience que nous avons de nous-même. Cette confrontation de notre activité et de notre passivité réside dans une sorte d'affection significative qui est *le sentiment de la valeur* et que le rôle de la réflexion est d'approfondir et de transformer en un jugement de valeur.

Valeur et affection sont inséparables. — On peut s'étonner que l'on accorde une place aux valeurs affectives parmi toutes les autres. Car les uns diront que l'affection est un fait qui par lui-même est dépourvu de valeur, de telle sorte que nous rencontrons à l'égard des valeurs affectives le même préjugé défavorable qu'à l'égard des valeurs économiques ; et les autres diront que l'affection est inséparable de la valeur, qu'elle en est le signe et peut-être la substance même, de telle sorte qu'il n'y a pas lieu de faire des valeurs affectives une classe de valeurs indépendantes.

Mais sur le premier point, c'est aller contre le contenu immédiat de l'expérience affective que de vouloir dissocier l'affection de la valeur ; car une telle expérience est une affirmation implicite de valeur que nous pourrons ensuite rectifier mais sans laquelle peut-être la valeur ne nous serait pas révélée, un peu comme nous

dirons de la sensation qu'elle est déjà une affirmation implicite de l'objet, bien que cette affirmation ait besoin elle-même d'être éprouvée et que, sans la sensation elle-même, aucune connaissance de l'objet ne pourrait se produire. En sens opposé et sur le second point nous dirons que si l'affection est en effet présente dans toutes les espèces de valeurs, de telle sorte que, comme le soutient Kreibig « tout ce qui est évalué est senti, tout ce qui est senti est évalué », il ne suffit pas pourtant de considérer la valeur comme étant indivisible et tout entière donnée dans chaque affection même la plus humble, il est nécessaire encore d'examiner à part non seulement les espèces de l'affection elle-même indépendamment de l'objet qui les suscite afin que tous les aspects de la valeur nous soient révélés, mais de plus, dans chacune de ces espèces, la nuance même de l'affection en tant qu'elle nous découvre des degrés différents de la valeur.

On comprend donc maintenant pourquoi l'affection, bien que liée à la nature, peut être regardée pourtant comme la source de la valeur. Mais elle en est le signe plutôt que la substance. Il n'y a pas de valeur qui ne nous affecte ; il n'y a pas d'affection qui ne corresponde à une présence obscure de la valeur et qui ne nous oblige à nous interroger sur elle. *L'affection est une immédiation de la valeur par la sensibilité, comme la sensation est une immédiation de la connaissance.* Mais c'est parce que l'affection traduit la condition même de l'insertion de notre moi individuel dans l'univers qu'elle est une touche de la valeur. Elle exprime ce caractère de la valeur de mettre en jeu notre participation à l'être et à la vie, et d'impliquer un engagement dramatique de notre existence personnelle dans nos démarches de tous les instants.

L'affectivité comme miroir de la valeur. — En résumé on pourrait dire que l'affectivité est le reflet dans la partie passive de nous-même de toutes les différences possibles entre les valeurs. Et c'est pour cela qu'on a souvent voulu réduire la valeur à l'affectivité. Mais quand on y répugne en invoquant l'hétéro-

généité de la nature et de l'esprit, c'est trop souvent parce que l'on restreint l'affection à un simple ébranlement de la conscience produit par des actions corporelles sans songer, d'une part que ces actions elles-mêmes intéressent l'existence dans toutes les puissances dont elle dispose, et d'autre part qu'il n'y a point d'action de l'esprit qui ne trouve son écho dans la vie affective ; celle-ci devient alors une sorte de miroir des valeurs les plus hautes aussi bien que des plus primitives.

Peut-être même faut-il dire qu'il y a un critère de la valeur de l'affection qui est intérieur à l'affection et non point nécessairement extérieur à elle comme on l'a prétendu souvent. Car on prétend que, si l'on jugeait de toute valeur uniquement par l'affection, on serait réduit à ne considérer en elle que l'intensité de l'ébranlement qu'elle nous donne. A quoi on fera remarquer trois choses : 1° Que l'intensité de l'affection pourrait bien être elle-même un critère étranger à son essence propre et qui implique une comparaison et une mesure de nature déjà intellectuelle ; 2° Que, lorsque je dis qu'un plaisir ou un désir est préféré par moi à un autre, je ne veux pas dire par là qu'il est plus intense, mais je me fonde sur une différence de qualité, qui tient plus profondément à son essence que la différence de quantité, puisqu'il est difficile de concevoir que la qualité puisse être appréciée par une autre faculté que par l'affectivité elle-même ; 3° Que juger de la valeur par l'affection, ce n'est pas dire que dans l'affection elle-même la valeur, comme on le pense, se réduit nécessairement au plaisir, car il y a des douleurs délicates, complexes, approfondissantes, dont la valeur ne nous est pas révélée par un jugement que je porte sur elles du dehors, mais par la souffrance même qu'elles m'imposent, ou, si l'on veut, par l'acte même du moi souffrant.

Quand on rejette l'affectivité du côté de la nature on veut qu'elle soit exclusivement subie et que le moi se constitue au-dessus d'elle et contre elle. Mais dans chacune des fonctions de la cons-

cience le moi est présent tout entier, et il n'y a pas d'affectivité qui ne soit l'autre face d'une activité qui s'exerce en même temps et sans laquelle elle ne serait pas l'activité même du moi. C'est même cette relation de l'activité et de la passivité telle qu'on la découvre dans l'affectivité qui fait que l'affectivité porte en elle tous les caractères de la valeur et qui se retrouve dans les formes les plus spirituelles de notre vie comme dans les plus instinctives.

Les différentes espèces d'intérêt affectif. — D'autre part la liaison entre l'affectivité et la valeur apparaîtra d'une manière plus claire encore si l'on songe qu'il n'y a pas de valeur sans un intérêt que nous prenons aux choses, et que cet intérêt lui-même l'affectivité seule en témoigne. Mais le mot *intérêt* est susceptible de recevoir deux acceptions bien différentes : car d'une part le mot évoque l'intérêt égoïste, celui du moi auquel toute chose sera subordonnée. Mais nul ne pourra soutenir que dans l'expression prendre intérêt à une idée, à quelqu'un, ce soit à nous que nous pensions plutôt qu'à cette idée ou à ce quelqu'un. Prendre intérêt à une chose, c'est tantôt se subordonner à elle et tantôt la subordonner à soi. Et si on allègue que dans les deux cas c'est un moyen de réaliser son propre moi, cela est vrai sans doute, mais on conviendra que ce sont pourtant deux attitudes contradictoires que celle qui fait du moi le centre du monde en lui rapportant la valeur de toute chose, ou celle qui ne donne de la valeur au moi qu'en le mettant au service d'autre chose (1). Si le moi est un îlot séparé dans le monde on ne comprend pas que l'affection lui permette de sortir de lui-même, mais s'il se fonde lui-même sur une participation à un acte qui le dépasse, la valeur réside non pas dans l'acquisition, mais dans le dépassement : c'est dans ce dépassement que réside pour lui l'intérêt le plus haut, qui est au-dessus de lui plutôt qu'en lui. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait un *intérêt* porté par la conscience individuelle *à l'ordre*

(1) Ces deux attitudes correspondent à la différence entre l'opinion et la science dans la théorie de la connaissance.

universel, qui apparaissait pourtant à Kant comme constituant un véritable mystère.

Le problème consiste à chercher comment la valeur se dégage de l'affection ou, si l'affection elle-même enveloppe toujours la valeur, à montrer comment l'affection à mesure qu'elle devient plus délicate et plus pure nous permet aussi de reconnaître les formes les plus hautes de la valeur. Ici nous cessons de considérer les valeurs affectives comme un type particulier de valeurs parmi les autres. Mais l'affection est révélatrice de la valeur elle-même dans tous les ordres, ou si l'on veut dans l'exercice de toutes les fonctions particulières de la conscience. Or si l'unité de la conscience montre assez clairement que la conscience est tout entière engagée dans chacun de ses modes, il ne faut pas s'étonner que dans chacun d'eux on trouve toujours un aspect affectif qui soit comme l'indice de sa valeur, bien qu'il ne retienne pas toujours le regard. Telle est la raison pour laquelle nous ne pourrons pas suivre le développement des valeurs particulières sans suivre en même temps le développement d'une affection correspondante qui nous les rend sensibles et en mesure le niveau.

Les affections spécifiques et les valeurs spécifiques se correspondent. — Et l'on peut dire qu'en étudiant précisément les valeurs particulières depuis les valeurs économiques jusqu'aux valeurs proprement spirituelles et religieuses on se trouve conduit à étudier des formes d'affections spécifiques en rapport avec chacune de ces espèces de valeurs et qui nous permettent une marche ascensionnelle depuis certains ébranlements presque physiques et que l'on retrouve dans toutes, jusqu'à certains sentiments si dépouillés que le corps lui-même semble oublié et dépassé. Il est trop simple de penser que les valeurs économiques se réduisent à la satisfaction des besoins et que les valeurs spirituelles sont libres de toute attache avec la vie organique. Il faut dire qu'à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des valeurs, il y a une valorisation croissante de l'affection elle-même que l'on observe

déjà dans le passage de l'émotion au sentiment (1). S'il est vrai que la valeur est à l'affection ce que la sensation est à l'objet il faut remarquer que, comme au-dessus de la sensation commune il y a une forme de connaissance qui est exclusivement pragmatique, au-dessus de l'affection immédiate il y a aussi la forme de la valeur qui est exclusivement utilitaire (et qui se trouve représentée par les valeurs économiques), mais qui est telle pourtant qu'elle tend à absorber les valeurs supérieures en les considérant comme des moyens. Dès que la vie de l'esprit commence, l'esprit fait de lui-même sa propre fin, la connaissance devient contemplative, la valeur désintéressée. A ce moment-là aussi la liberté entre nécessairement en jeu : car on peut dire que l'idée cesse de se subordonner à la sensation, mais que la sensation se subordonne à l'idée, que la valeur cesse de se subordonner à l'affection, mais que l'affection se subordonne à la valeur. Entre les deux attitudes il faut qu'il y ait une option qui nous permette de vérifier que, dans le passage de la vie selon la nature à la vie selon l'esprit, il y a prolongement de l'une par rapport à l'autre et renversement pourtant de la relation qui les unit, de telle sorte que l'avènement de l'esprit peut être considéré à la fois comme un affinement de la nature qui la suppose et la continue et comme une conversion qui brise avec elle et l'assujettit.

Cependant il ne suffit pas de montrer qu'il y a dans l'affection une implication de valeur et que la valeur proprement dite se dégage par degrés de l'affection à mesure que celle-ci acquiert plus de finesse et de complexité : chaque type d'affection exprime un mode particulier de la valeur de telle sorte qu'en étudiant ces différents types il faudra essayer de dégager à la fois l'aspect original de la valeur dont il témoigne et son rapport avec tous les autres. Alors prend naissance une sorte de dialectique des valeurs affectives où l'on retrouve tous les caractères généraux de la

(1) Cf. p. 153.

valeur et certains caractères distinctifs homologues à ceux par lesquels se définissent les autres valeurs. Ainsi l'émotion nous révèle l'existence dans sa relation avec le moi, l'intérêt qu'elle a pour nous, les alternatives auxquelles elle est exposée, les périls qui la menacent. Elle nous donne la valeur à l'état naissant. Le plaisir et la douleur nous livrent la valeur sous son double aspect positif et négatif que l'on retrouve d'un bout à l'autre de la théorie des valeurs. Enfin le désir exprime lui-même cette spontanéité de la nature en tant qu'elle est orientée vers la valeur, qu'elle la pose pour ainsi dire à l'avance comme la fin qu'elle cherche à obtenir ; et la volonté n'est rien de plus que l'acte par lequel la conscience fait réflexion sur le désir, en prend possession et l'assume.

[*L'affectivité et l'individu*]. — Les valeurs affectives qui sont considérées souvent comme suspectes parce qu'elles n'intéressent que notre subjectivité individuelle, tirent de cette objection même que l'on dirige contre elles la justification qui leur est propre. Car elles nous apprennent précisément à ne pas méconnaître la valeur de l'individu comme tel, ni la relation que toutes les choses qui sont dans le monde ont avec l'individu. Il peut paraître surprenant que l'on ait à prendre la défense de l'individu qui est trop porté à ne penser qu'à lui-même : mais il faut craindre que l'on ne retourne contre lui toute affirmation de valeur dès que l'on a aperçu qu'elle a nécessairement un caractère d'universalité. Mais c'est souvent un triomphe de l'individu qui considère comme la plus glorieuse la victoire qu'il remporte contre lui-même. Il ne faut pas oublier que non seulement l'individu ne peut pas être renié, mais que c'est en lui seul que se fait la rencontre de l'existence et qu'il est lui-même le porteur des valeurs universelles. Il ne faut pas oublier non plus que toutes les autres valeurs n'ont de sens pour lui que dans la mesure où elles réussissent à l'émouvoir : la sensibilité n'exprime pas seulement l'intérêt que l'individu prend à lui-même, ou aux choses par rapport à lui-même ; à mesure qu'elle devient plus délicate elle lui permet aussi de dis-

cerner la présence de la valeur, d'en reconnaître toutes les nuances et tous les degrés.

[*L'affectivité et la valeur*]. — On ne se bornera pas à considérer la valeur comme résidant dans l'affection, ni comme se découvrant à nous par la seule distinction parmi les affections entre le plaisir et la douleur. On dira que chaque affection nous rend sensible à un certain ordre de valeur, depuis l'intérêt le plus grossier jusqu'à la beauté, la vertu ou la sainteté. C'est dans l'affection que nous trouvons l'expérience même de la hiérarchie des valeurs : il y a des affections qui sont spécifiquement liées aux valeurs les plus hautes, comme le respect, dont Kant lui-même voulait qu'il marquât une sorte de subordination de la sensibilité à l'égard de la raison, ou comme l'admiration qui est un témoignage rendu par une conscience à une œuvre, à une action ou à un être, où elle découvre une mise en œuvre de la valeur par laquelle elle se sent elle-même dépassée. Ce n'est pas là seulement reconnaître par une sorte de témoignage affectif l'existence d'une échelle des valeurs, mais c'est, dans l'affectivité, décentrer la valeur par rapport au moi qui met au-dessus de lui cela même qui n'est pas en lui, et qu'il se sent incapable d'atteindre, car il arrive que ce que je respecte ou ce que j'admire et même ce que j'aime nourrisse en moi la pensée, le désir ou l'effort sans que j'espère pourtant cesser jamais de lui être inégal.

L'affectivité est comme une balance sur laquelle on pèse la valeur : elle est parfois fort grossière et parfois au contraire fort délicate, plus délicate que l'intelligence la plus aiguisée et la servant au lieu de l'asservir.

Émotions

L'analyse qui suit pourra être rapprochée de l'étude faite [plus haut] des rapports entre l'affection et la valeur précisément parce que l'émotivité apparaît comme le caractère spécifique de tous les états affectifs. Telle est la raison aussi pour laquelle il convient d'opposer à l'émotivité, comme on le verra [plus loin], les émotions particulières qui sont toujours déterminées par une cause étrangère à l'affectivité, par une représentation qui en est la cause ou le support.

L'émotion qui n'est d'abord rien de plus qu'un ébranlement de l'âme doit être considérée comme l'origine de tous les autres mouvements de la vie affective qu'elle accompagne toujours. Là où l'émotion disparaît, la conscience n'a plus affaire qu'à la représentation. Elle pénètre le plaisir et la douleur aussi bien que les désirs, qui peuvent en être considérés comme des déterminations. Avant qu'il y ait des émotions particulières il y a une émotivité de la conscience par laquelle les choses commencent tout à coup à m'intéresser, à entrer en rapport avec moi, à acquérir en même temps un privilège par rapport à moi et un relief par rapport aux autres choses qui fait que dans les deux sens du mot elles m'arrachent et s'arrachent elles-mêmes à l'indifférence. Cela suffit à montrer que l'émotion, si elle n'est pas elle-même une valeur est du moins la marque et le germe de la valeur : on pourrait bien dire en un sens que l'émotion elle-même est une valeur, puisque l'émotivité est sans doute une qualité de la conscience qui lui ouvre le monde des valeurs et que nous imaginons facilement à quel point une conscience sans émotivité serait pauvre et dégradée, privée de toutes ces possibilités qui donnent à ma conscience à la fois sa complexité et sa délicatesse. Seulement dans la mesure où l'émotion appartient à la nature elle est la condition de la valeur et non point la valeur elle-même : quand elle devient valeur, c'est par son rapport avec la liberté, ce qui est la raison pour laquelle l'émotion, si elle est abandonnée à elle-même peut produire un désordre de la conscience, être un élément de subversion pour toutes les valeurs. Ce qu'il faut retenir pourtant, c'est qu'elle exprime ce rapport des choses avec ma vie qui est la condition essentielle sans laquelle la valeur ne pourrait pas naître. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de valeur abstraite et dans laquelle le moi tout entier ne soit aussitôt engagé. On pourrait dire qu'il n'y a de valeur qu'avec notre propre participation à l'être et que l'émotion est la marque même de cette participation. On pourrait établir ici un parallèle entre l'émotion et la sensation. La sensation

me donne une sorte de contact avec l'existence objective, mais le propre de la connaissance c'est de m'en détacher sans cesse pour m'obliger à y revenir toujours quels que soient les sommets qu'elle m'ait jamais permis d'atteindre. Nous dirons de la même manière que l'émotion exprime une sorte de contact avec la valeur, que la valeur semble en devenir indépendante, mais que si haut qu'elle s'élève, c'est toujours vers une certaine qualité de l'émotion qu'elle doit retourner, comme vers son dernier critère.

Quand on examine le rôle qui a été attribué à l'émotion par les différents penseurs on peut dire qu'elle couvre tout le champ qui s'étend entre la psychologie ou même la physiologie et la métaphysique ou même la religion. Car les analyses des psychologues tendent à réduire l'émotion à une sorte de projection dans la conscience de la présence du corps et des perturbations qu'il enregistre ; ou bien il arrive aussi qu'ils la relèvent et qu'ils la considèrent comme capable de nous révéler ces relations subtiles qui se produisent entre notre moi et les choses ou les êtres comme on le voit dans l'émotion esthétique ou dans les émotions que nous donnent les êtres que nous aimons. Mais à l'autre extrémité, il y a une émotion métaphysique qui nous révèle notre contact avec l'absolu, et si l'on voulait qu'une telle émotion fût de nature proprement religieuse, encore faudrait-il reconnaître que la métaphysique la suppose et l'intellectualise.

Ce qui nous frappe d'abord dans l'émotion c'est son caractère d'indétermination. C'est ce qui a permis de la considérer comme un choc, mais que nous transformons en avertissement. L'émotion est plus primitive et plus profonde que le plaisir et la douleur : elle est la puissance des deux. L'enfant qui est ému ne sait pas encore si son émotion va se dénouer par le rire ou par les larmes. Et même on peut dire que le plaisir et la douleur sont découverts dans l'émotion grâce à l'analyse : ils s'y trouvent contenus non pas seulement potentiellement, mais actuellement. Et c'est pour cela que l'émotion est à la fois redoutée et recherchée. L'émotion

est pour moi le signe précurseur de la présence d'une valeur qui reste encore inconnue de moi, dont elle ne me permet pas encore de prendre possession. L'ambiguïté, l'incertitude sont les caractères essentiels de l'émotion. On pourrait le mettre en évidence de trois manières : 1° L'émotion en m'arrachant à mon inertie et à ma sécurité est bien une touche de la valeur au sens où nous avons défini la valeur comme la rupture de l'indifférence. On pourrait même dire que l'émotion est la découverte même de la différence. Et nous avons montré déjà le rapport étroit entre la différence et la valeur en tant que la valeur implique la préférence. L'émotion accompagne le passage du Même à l'Autre. L'Autre est un changement de notre équilibre subjectif corrélatif d'un changement qui se produit dans le monde objectif et dont notre moi est solidaire ; 2° On peut dire par conséquent que l'émotion est la conscience que nous prenons du changement, du changement en tant qu'il intéresse notre moi. Mais comment un seul changement pourrait-il être considéré comme sans retentissement sur notre moi ? Nous dirons donc que l'émotion dérive de la conscience que nous avons de la non-stabilité de la vie, c'est-à-dire qu'elle naît de la conscience que nous avons de la vie elle-même. On peut dire de la même manière que l'émotion est inséparable de la découverte du temps ou du moins du temps dans lequel nous vivons et plus précisément, ce qui revient peut-être au même, de l'avenir du temps, d'un avenir qui précisément est incertain et qui ne dépend qu'en partie de nous-même. On citerait sans doute des émotions qui sont liées à la représentation du passé, mais c'est en tant que ce passé lui-même agit sur l'avenir et le détermine, mais sans que nous puissions prévoir comment ; 3° Dire que l'émotion est liée à la conscience que nous prenons de l'avenir, c'est dire aussi qu'elle est liée à l'idée d'une multiplicité de possibilités que nous ne connaissons pas toujours et même qui dépassent toujours notre connaissance, mais qui sont telles pourtant que de celles que nous connaissons nous ne savons pas celle qui se

réalisera. Et ces possibilités ne se trouvent présentes dans l'émotion que dans le rapport avec nous-même, c'est-à-dire avec un être que nous ne sommes pas encore et dont elles contribuent à déterminer la destinée.

L'émotion est donc caractéristique de la conscience que je prends d'une existence qui est mon existence propre. Elle est la conscience de cette existence, de son intimité et de sa solitude, mais de l'impossibilité où elle est de se suffire ; elle m'intéresse à moi-même, mais dans ma relation avec l'univers dont je dépends, auquel je suis lié comme un esclave et dont je ne sais encore ni ce qu'il est, ni comment il peut agir sur moi. Or cette liaison avec l'univers et qui exprime ma passivité à son égard se réalise par l'intermédiaire du corps. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que l'émotion soit si proche du corps, de telle sorte que l'on a pu la réduire à la conscience qu'elle nous donne de tous les troubles dont il est le siège. Ainsi ce ne serait qu'indirectement que l'émotion nous mettrait en rapport avec les événements extérieurs. C'est pour cela aussi qu'elle nous trompe sur eux et que la connaissance suffit souvent à l'apaiser. Pourtant les événements qui se produisent dans mon corps ou hors de mon corps ne m'intéresseraient pas s'il n'y avait pas en moi une spontanéité originale, une faculté de désirer qui m'empêche de garder tous ces événements sur le même plan. Bien plus, ces événements, je ne me borne pas à les attendre, j'agis sur eux et je les détermine d'une certaine manière, bien que les effets d'un acte libre portent aussi en eux-mêmes une nouvelle incertitude. Dès lors on comprend les caractères qui appartiennent à l'émotion et qui ne recevront une signification positive qu'au moment où elle se convertira en valeur. L'émotion sera la manière même dont mon existence m'affecte à la fois par elle-même et par tout ce qui lui arrive, en vertu tantôt d'une action qui procède du dehors, tantôt d'une action qui procède de mon propre moi, soit que je l'aie faite, soit que je ne l'aie pas faite, soit que je l'aie faite autrement que je n'aurais dû la faire. Ici l'ambiguïté provient

non pas seulement de l'ignorance où je suis à l'égard des causes qui agissent sur moi, mais de la disposition que j'ai d'une liberté capable d'opter sans que je puisse d'avance mesurer toutes les conséquences de cette option. Alors l'émotion dérive non plus de la simple présence du corps, mais de l'usage de la liberté. Ou plutôt elle est à la rencontre des deux. Elle exprime, comme la valeur elle-même, une connexion de la passivité et de l'activité, d'une existence que je reçois et que je subis, bien qu'en même temps je la produise. L'émotion traduit l'expérience que je fais de ma destinée, de l'incertitude où elle me laisse, des épreuves qui la déterminent, des périls dont elle me menace, des espérances qu'elle ouvre devant moi, et qui m'apparaît toujours comme l'effet composé d'une situation qui m'est imposée et d'une action qu'il dépend de moi d'entreprendre.

L'émotion fondamentale inséparable d'une existence qui est la mienne. — Telle est la raison pour laquelle l'émotion a une signification beaucoup plus profonde que celle qu'on lui attribue quand on la réduit à la conscience d'un trouble du corps, même si l'on veut que ce trouble soit lui-même un avertissement. Mais telle est la raison aussi pour laquelle on ne peut pas la détacher du corps qui m'individualise, qui m'enracine dans l'existence et me sépare de l'univers mais en me mettant en communication avec lui. Il y a dans l'émotion l'annonce d'un absolu dont le corps est le témoin. Les périls du corps ne sont eux-mêmes que les signes des périls de l'âme comme on le voit quand l'âme accepte que le corps lui-même se sacrifie. Pour comprendre l'émotion il faut donc remonter jusqu'à cette suprême affirmation de l'individu en face de l'absolu que la conscience moderne a retrouvée à la suite peut-être des événements tragiques qui ont rempli la première partie du XXe siècle et qui expliquent la faveur dont jouit aujourd'hui Kierkegaard. L'émotion originelle, c'est l'angoisse, sur le fond de laquelle Lacroze a montré avec beaucoup de pénétration psychologique que se développent toutes les émotions parti-

culières ; ce que l'on pense atteindre en elle, et que Heidegger a cherché à nous découvrir, c'est notre existence même en tant qu'elle surgit du néant, en tant qu'elle est elle-même une oscillation entre l'être et le néant. Ainsi la philosophie moderne réintroduit dans la conscience la signification métaphysique de ce pathétique que l'intellectualisme prétendait exclure comme une fumée obscure qui troublait cette clarté de la représentation par laquelle seule nous étions assurés depuis Descartes d'obtenir une coïncidence de la pensée et du réel. Il s'agit maintenant de chercher l'être non plus dans une représentation intellectuelle, mais dans une participation vécue. L'angoisse met en rapport dans l'intimité de nous-même non seulement à la fois l'être et le néant, mais notre réalité avec notre possibilité, et ce qui me vient du dehors avec ce que je puis me donner du dedans. Ici la vie même est mise en question, cette vie unique qui est la mienne, en cette sorte de nœud où je puis dire à la fois que je la reçois et que je la fais.

Ces analyses ont le mérite d'avoir mis en lumière le caractère original de la conscience et, si l'on peut dire, ce point le plus profond où en disant moi, elle touche l'absolu et qu'elle avait trop souvent oublié en faveur de ce monde de la représentation des objets qui lui paraissait le seul moyen de l'atteindre et parmi lesquels le moi se cherchait lui-même comme un objet parmi tous les autres.

On comprend sans peine que par opposition à l'indifférence et à la sécurité d'une vie purement représentative, la découverte d'un tel point produise en nous une suprême émotion. L'émotion ici, c'est le représenté se refermant sur le vivant et non plus sur l'objet. C'est l'absolu qui nous devient présent dans une saisie qui est celle du « mien », hors duquel il n'y a que des objets, c'est-à-dire des représentations. On comprend que là aussi se produise la révélation de la valeur, car où pourrait-il y avoir valeur [sinon là] où le moi trouve dans la rencontre de l'absolu l'absolu de ui-même (ou réciproquement) ? La conscience atteint en ce point

une acuité singulière qui surpasse l'opposition de la joie et de la douleur et qui, pourrait-on dire, les réunit et les confond, joie d'avoir trouvé la source même de notre être, douleur d'une déchirure avec les affres mêlés de la mort et de la parturition. Cette émotion inséparable de l'expérience et de l'épreuve d'une existence qui est la mienne, qui engage mon intimité propre dans un univers qui la dépasse, qui m'est donnée, mais comme une possibilité qu'il m'appartient d'exercer, dont la responsabilité est entre mes mains, comme une contrainte qui est le point d'appui de ma liberté, et qui me met toujours en présence d'un destin que je subis et que je détermine à la fois, m'apporte une révélation de l'Être même saisi dans cette intériorité essentielle à laquelle je participe et dont la signification métaphysique l'emporte singulièrement sur celle d'une connaissance intellectuelle qui transforme cette présence participée en une représentation objective. Cette émotion est à la racine même de la vie, dès que ma conscience en prend possession, abstraction faite de tous les modes qui la divisent et la font oublier. C'est, pourrait-on dire, une émotion générale dont toutes les émotions particulières ne sont que l'analyse. L'émotion comme tous les états de la vie affective se développe sous la forme d'un certain nombre d'alternatives de sens opposés. Ces alternatives ne font que développer dans le temps en l'appliquant à des circonstances déterminées l'ambiguïté essentielle caractéristique de l'émotion fondamentale, foyer commun de toute espérance et de toute crainte qui accompagne l'entrée du moi dans l'existence. On comprend très bien dès lors pourquoi cette émotion ne peut pas être réduite à la conscience du corps sinon dans la mesure où ce corps qui est le mien est pour moi l'accès même à la vie. Mais ce n'est pas lui qui est ici en cause, sinon comme condition d'une valeur que par lui je cherche à atteindre. L'émotion que nous décrivons ne nous donne pas la valeur : elle est une interrogation sur la valeur. C'est vers cette racine de ma vie que je retourne dès que les préoccupations particulières cessent de

me divertir, dès que je retrouve le miracle de l'insertion du moi dans l'existence. Ici je ne découvre pas seulement au sein du fini même la connexion du fini et de l'infini, mais cette sorte de présence à moi-même et au monde qui, loin de faire de moi-même une chose parmi les choses m'oblige à ressentir en moi cette activité qui me fait être et dont j'ai pourtant la disposition dans ce qu'on a pu appeler une sorte de « nostalgie créatrice ». Le mot d'angoisse convient donc assez mal peut-être à cette émotion primitive dont toutes les autres dérivent et qui se retrouve dans chacune d'elles : car on pourrait dire qu'elle est un aspect du Cogito et même son aspect le plus profond et le plus secret, si le Cogito est la pensée de moi-même avant d'être la pensée d'aucune chose extérieure à moi. Le mot d'angoisse traduit seulement un caractère de cette émotion, son caractère négatif et constrictif, en face d'un avenir qui va décider de nous-même par une rencontre incertaine entre les effets de notre liberté et ceux de l'ordre du monde, mais elle a aussi un caractère positif et expansif où l'on reconnaît de la gravité, de l'espérance, un étonnement et même un émerveillement d'exister.

Les antinomies de l'émotion (ambivalence de l'émotion). — Ce qui fait sans doute l'originalité de l'émotion, l'impossibilité où nous sommes de la définir autrement que comme un trouble de la conscience et qui fait qu'elle pose sans cesse au moi ce problème qui est le problème même de la valeur, c'est qu'elle enferme en elle une antinomie que le propre de notre action sera précisément de résoudre. De là l'impossibilité de se contenter de l'émotion qui ébranle nos forces, mais pour leur donner un nouvel équilibre, qui est comme le signe avant-coureur dans une situation qui appelle un dénouement. Il y a dans toute émotion une tension entre des forces contradictoires où s'exprime cette double direction dans laquelle la conscience sent qu'elle peut aussi bien succomber que triompher. Cet antagonisme intérieur à l'émotion se retrouve à la fois dans son *état* qui participe de la douleur et de la joie de

telle sorte que l'un ou l'autre de ces aspects peut l'emporter tour à tour, et, en tant qu'elle est elle-même orientée vers l'avenir dans cette *virtualité* de joie et de douleur qui fait cohabiter en elle la crainte et l'espérance. Mais s'il s'agissait d'analyser la nature profonde de l'émotion nous verrions se multiplier ces antinomies significatives par lesquelles elle nous découvre cette forme affective de la participation pleine de résonances métaphysiques : car nous dirons de l'émotion qu'elle est continue comme la vie elle-même (comment prendrions-nous conscience d'une vie qui est notre vie autrement que par une émotion ?) ; cette émotion, elle est toujours latente et nous la retrouvons chaque fois que nous sommes attentifs à nous-mêmes, en dehors de toute action exercée sur nous par les événements. Mais elle est en même temps discontinue, et c'est même le caractère qui nous frappe le plus dans l'émotion : celle-ci ressemble toujours à un choc subit par lequel nous sommes réveillés de notre inertie ou de notre sécurité, et rappelés au sentiment de ce risque qui est pour nous l'existence même. Du même coup on dira que le propre de l'émotion, c'est de nous rejeter vers l'intimité de nous-même : c'est elle sans doute qui est révélatrice de cette intimité et qui peut-être la constitue. Mais cette intimité c'est en même temps la découverte de ce qui est extérieur à nous et à proprement parler de l'Autre dans la mesure où il nous affecte et où notre vie lui est en quelque sorte subordonnée, de telle sorte que l'émotion est l'origine même du divertissement. En poussant plus loin la même opposition nous dirons que l'émotion m'isole, et même que c'est elle qui me découvre ma solitude dans un univers indifférent, et pourtant qu'elle me relie étroitement à cet univers, qu'elle m'en rend solidaire, qu'elle me fait communiquer avec lui en me montrant précisément qu'il n'y a rien en lui qui me soit indifférent. Mais la psychologie classique de l'émotion ne manquait pas de retrouver en elle ce même conflit intérieur : car elle est un trouble et même une désorganisation de la conscience et, en tant que telle, il faut évidemment

qu'elle enregistre l'influence exercée sur nous par le corps et le corps lui-même la met ainsi à la merci de toutes les actions venues du dehors qui en menaçant l'équilibre de notre vie rendent incertain son avenir imminent. Cependant cette désorganisation elle-même produit une sorte d'appel à une activité spirituelle, qui du dedans tente de rétablir ce que le dehors a commencé de dissoudre : ainsi elle suscite un effort de défense et de réparation. Ce n'est pas tout pourtant. Il faut aller plus loin encore : il y a une affinité étroite entre l'émotion et la nouveauté. Mais la nouveauté ne vient pas toujours des choses, elle peut venir aussi de nous-même. L'émotion la plus intense ne dérive pas sans doute de la découverte d'un objet nouveau ou d'une situation nouvelle dans laquelle nous nous trouvons tout à coup engagé, mais du pressentiment de quelque idée nouvelle qui va surgir à l'intérieur de notre conscience. L'émotion dérive moins encore de la présence d'une telle idée que de son imminence. Ce que l'on pourrait vérifier dans la création du savant et dans celle de l'artiste. Et l'on dira sans doute que ce sont là deux éléments différents de la même émotion qui est suscitée par l'événement et qui déclenche en nous l'invention. Mais ces deux éléments varient inégalement : à la limite inférieure l'émotion est pure passivité à l'égard des choses, à la limite supérieure elle accompagne le pur exercice de notre activité spirituelle. Entre les deux extrêmes s'échelonnent tous ses degrés de valeur, sans que la passivité soit jamais indépendante de toute opération qui l'interprète ou la modifie, ni l'activité indépendante de toute donnée à laquelle elle s'applique afin de s'éprouver elle-même et de prendre forme. Ainsi on a raison de dire de l'émotion qu'elle est *destructrice* : elle l'est à l'égard de la stabilité de toutes nos acquisitions, à l'égard du jeu de toutes les fonctions de l'âme et du corps en tant qu'il est peu à peu consolidé par l'habitude. Mais en nous libérant ainsi de tous les mécanismes qui se sont constitués en nous peu à peu, elle met à nu au fond de nous-même l'action de la puissance *créatrice*. Et ce n'est pas tou-

jours comme on le croit la simple action des causes extérieures qui dissout en nous toutes les formes de l'existence réalisée ; il arrive que c'est la sollicitation de l'activité créatrice qui les fait paraître insuffisantes et nous oblige à les dépasser. Ainsi l'émotion est toujours un retour à la source. Et l'ambivalence de l'émotion se manifeste de manière plus éclatante encore dans cette sorte de jointure qu'elle établit entre le corps et l'âme, de telle sorte que si elle paraît n'être d'abord que la conscience d'un ébranlement du corps c'est parce que, à travers cet ébranlement, elle pose à notre âme un problème qui intéresse notre existence à la fois dans son tout et dans ses parties et qui est le problème même de la valeur. Et c'est parce que la valeur exige elle-même une incarnation du possible dans l'être que l'émotion fait et doit faire participer l'esprit à la vie du corps, ce qui d'une certaine manière spiritualise aussi le corps.

Ainsi l'émotion nous introduit au cœur du problème de la valeur, non pas seulement par cette sorte d'acuité qu'elle donne au sentiment de l'existence et à l'importance que les choses, les êtres ou les événements peuvent prendre pour notre conscience, mais encore par cette sorte de conflit où elle m'introduit qui est au cœur de la théorie des valeurs et que l'on retrouve dans les différentes oppositions de la joie et de la souffrance, de l'espérance et de la crainte, de l'intimité et de l'extériorité, de la solitude et de la communion, de la destruction et de la création, de la virtualité et de l'existence qui constituent la trame et la substance de toute émotion. Ces oppositions mêmes nous montrent assez clairement comment c'est l'émotion qui pose le problème de la valeur, mais ce n'est pas elle qui le résout ; pour montrer comment cette solution s'amorce à l'intérieur de l'affectivité elle-même il faut étudier le rapport de la valeur avec le plaisir et la douleur d'une part, avec le désir de l'autre. Déjà on peut penser que les valeurs inférieures sont celles qui présentent ces oppositions sous la forme la plus simple et la plus violente, et les valeurs les plus

hautes celles qui nous les présentent sous la forme la plus délicate et la plus complexe. Il serait bon ici d'évoquer ces émotions de l'âme pure dont parlait Descartes (1) qui, si elles existent, semblent naître de la présence même de la valeur. Les émotions du corps n'en étaient alors qu'une sorte de figure. Cette spiritualisation de l'émotion évoquait la transformation de l'émotion en souvenir pur dans le bergsonisme. Et cette conception anticiperait celle de Scheler et en fournirait la critique.

Sentiments

Avant d'étudier la manière même dont l'émotion se dissocie en couples de termes opposés, plaisir et douleur, désir et aversion, amour et haine où s'affirme la contradiction entre le positif et le négatif inséparable de toute considération de valeur, il semble qu'il faille étudier la transformation de l'émotion en sentiment où il semble que l'émotion elle-même déjà s'affine et se valorise. L'émotion est encore toute proche d'un ébranlement du corps ; elle est le signe de la valeur dans la mesure où celle-ci a pour nous un intérêt vital et met en jeu notre existence propre ou notre avenir individuel. Le sentiment est une résonance de toutes les autres valeurs à l'intérieur de la conscience. Peut-être peut-on aller jusqu'à dire qu'il est une sorte de connaissance de la valeur. En ce sens il y a plus de profondeur chez ceux qui, comme Meinong, veulent faire dépendre la valeur du sentiment que chez ceux qui comme Ehrenfels croient pouvoir la dériver du désir. Sans doute on peut dire que le désir est historiquement premier puisqu'il exprime une sorte d'activité élective qui transporte la valeur

(1) « Notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures, qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme mesme ; en quoy elles diffèrent de ces Passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits. Et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et mesme naître de celles qui leur sont contraires... » *Traité des passions*, Des émotions intérieures de l'âme (IIe Partie, art. CXLVII). Œuvres de Descartes publiées par ADAM et TANNERY, t. XI, pp. 440-441 (Paris, Léopold Cerf, 1909).

sur un objet jusque-là indifférent. Mais si d'une part il implique, comme on le montrera bientôt, une détermination par le désirable, si d'autre part il est par lui-même une force qui s'impose à nous seulement par son intensité, on comprend très bien que ce soit le sentiment qui compare entre eux les désirables et qui nous montre quel est celui qui mérite d'être préféré.

Le mot même de *sensibilité* qui est pris dans une acception si étendue et en apparence si confuse nous paraît à cet égard très instructif. Car il sert à désigner la sensation en tant qu'elle est une révélation du concret, mais dans son contact avec la conscience individuelle sans laquelle il ne serait rien. La sensation est donc le point de rencontre du dehors et du dedans et quand le regard s'attache en elle au dehors, nous en arrivons par degrés à l'objet, quand elle s'attache au dedans, nous en arrivons par degrés au sentiment. Dans la mesure où je m'intéresse à l'objet la sensation devient la matière de la connaissance, dans la mesure où c'est la valeur à laquelle je suis attentif, mon activité commence à être ébranlée. La réflexion étend et approfondit ce double aspect de la sensation qui par la voie de la connaissance me conduit à la vérité, et par la voie du sentiment à la valeur.

Cependant on peut dire que la sensation marque toujours une certaine passivité à l'égard des choses, mais nous avons beau nous efforcer d'atteindre leur objectivité, quand elles se détachent par degrés de l'intérêt individuel elles ne rompent pas pour cela tout rapport avec la conscience subjective qui trouve à les contempler une sorte de satisfaction pure : à son extrême pointe nous dirons que toute sensation tend à devenir une sensation esthétique. De la même manière le sentiment, à mesure qu'il s'élève, tend à produire dans notre activité une sorte de mouvement libre de toute préoccupation égoïste ; sa forme la plus haute est la charité. Mais l'on peut dire que lorsqu'on est parvenu en ce point l'activité et la passivité de la conscience ne se distinguent plus : quand la sensation a pris une forme esthétique nous cessons d'être passifs

à l'égard de l'objet ou plutôt cette passivité ne fait qu'un avec l'activité intérieure qui le recrée et qui tend naturellement à produire des œuvres matérielles comme on le voit dans l'art. Et l'on peut dire qu'avec la charité le sentiment atteint le point où l'âme subit une impulsion à laquelle elle est incapable de résister et exerce pourtant l'activité la plus profonde et la plus pure.

En poussant plus loin la distinction de la sensation et du sentiment on pourrait observer que si la sensation est un état du moi en corrélation avec une action qui provient des choses, le sentiment est un état du moi qui est en corrélation avec son activité propre. Telle est la raison pour laquelle il paraît souvent indiscernable de cette action, soit qu'il la produise, soit qu'il en résulte, soit même qu'il la constitue. Mais comme la sensation, bien qu'elle suscite un mouvement et qu'elle soit l'effet d'une certaine spontanéité, suppose toujours un rapport avec une énergie extérieure dont elle mesure pour ainsi dire l'intérêt par rapport à nous, on pourrait dire que le sentiment, c'est, dans notre conscience, l'écho de notre activité, tantôt actuelle et tantôt virtuelle (le virtuel ici étant infiniment plus proche de l'actuel que dans le monde physique et impliquant même une certaine actualité qui est celle de l'intention et du désir). De là cette conséquence que, comme le rôle de la sensation est de nous conduire vers la connaissance de l'objet (bien qu'elle puisse servir aussi à nous faire connaître notre propre spontanéité), le sentiment pourrait être considéré comme étant la connaissance spécifique du vouloir, d'un vouloir qui ne peut jamais être converti en objet. Ainsi le Saint-Esprit (qui est une procession des deux autres personnes) sans avoir besoin de se tourner vers le monde, nous fait connaître la puissance du Père à travers l'intelligence du Fils : on peut penser qu'au niveau de la conscience finie, si le sentiment en nous se réduit pour ainsi dire à toutes les touches du vouloir, ce n'est pas sans utiliser la médiation du monde où le vouloir exerce tous ses effets.

On comprend dès lors que le sentiment soit toujours si proche

du jugement : les deux mots sont souvent employés dans le même sens. En disant qu'un homme a du jugement, nous voulons dire qu'il y a en lui un sentiment qui lui permet de reconnaître la vérité par une sorte de contact mais de reconnaître aussi dans le même sens le bien, le beau, l'utile et toutes les valeurs. De même quand nous demandons à quelqu'un quel est son sentiment c'est un jugement de valeur que nous attendons de lui. De telle sorte que le sentiment, sous l'aspect où nous venons de le considérer reconnaît les différences et les rapports entre les valeurs comme la raison théorique reconnaît les différences et les rapports entre les objets. Ou plutôt c'est lui qui représente non pas seulement l'esprit de finesse, mais la raison pratique qui n'est rien si elle n'est pas le discernement de la hiérarchie entre les valeurs. Dans cette hiérarchie le tout de la valeur se trouve impliqué, mais pour être le tout de la valeur il faut qu'il puisse introduire les nuances les plus fines entre les termes mêmes dont nous aurons à estimer la valeur. Comme nous disons d'une balance qu'elle est sensible, nous dirons aussi du sentiment que c'est à lui qu'il appartient de peser les valeurs.

On ne devra point oublier que le sentiment ne peut jamais être totalement affranchi de ses rapports avec la sensation, de telle sorte qu'il est inséparable du corps sans lequel nous ne serions pas un être individuel et qui, même quand la valeur commande de le sacrifier, reste la condition sans laquelle il n'y aurait pas pour nous de valeur dans le monde. Aussi peut-on dire que la délicatesse même du corps est un facteur que l'on ne saurait négliger dans l'appréciation des valeurs ; et l'on sait bien que l'intelligence pure ne parvient pas à la suppléer. Celle-ci est sans doute en rapport avec une certaine délicatesse de la constitution même du cerveau qui n'est pas sans répercussion dans le sentiment. Le corps et l'objet perçu lui-même avec lequel il nous met en relation peuvent être considérés comme des obstacles entre la conscience et l'idée ou la valeur, mais le propre du sentiment, quand il est

assez fin, c'est de nous permettre d'apercevoir par transparence l'idée ou la valeur à travers ces obstacles mêmes, dont il semble alors qu'ils s'anéantissent. On se rappellera encore l'impossibilité où nous sommes d'isoler la différence de la préférence. Et sans doute si c'est la sensibilité à laquelle il faut demander de reconnaître dans le réel tant de différences subtiles qui échappent à l'intellect, c'est parce que le sentiment porte toujours en lui cette exigence de valeur qui ne peut se contenter de l'identique, du semblable et du commun. De telle sorte que l'on pourrait dire que comme la connaissance tend naturellement vers le général, c'est le propre de la valeur d'aller toujours jusqu'à l'individuel. Mais la valeur gardant son unité indivisible ne peut être un facteur de différenciation qu'à condition d'établir entre les termes mêmes qu'elle distingue cette harmonie et cette hiérarchie que le sentiment seul est capable d'apprécier. Cela est évident pour l'harmonie, mais ne l'est pas moins pour la hiérarchie où l'entendement seul serait hors d'état de montrer la différence entre ce qui est élevé et ce qui est bas. Et s'il pouvait concevoir un ordre selon lequel les degrés d'une échelle devraient être parcourus, rien ne lui permettrait d'affirmer que les degrés les plus hauts sont ceux qui doivent être préférés, c'est-à-dire que l'échelle doit être montée. Mais le sentiment précisément nous apprend à la fois à mettre chaque chose à sa place et à exiger de nous cette marche ascensionnelle qui est le signe même par lequel la valeur témoigne de sa présence à l'intérieur de la conscience. Car le sentiment n'est pas seulement une sorte d'émotion que nous éprouvons en présence de la valeur, il n'est pas la simple capacité d'être affecté par elle : car il n'y a de valeur que là où la valeur est cherchée, où l'on fait effort pour l'atteindre et pour la produire. Or le sentiment participe non pas seulement de la nature de la possession, mais aussi de la nature de la tendance ; elle est présente en lui, mais comme une force qui nous soulève et qui réclame de nous que nous nous dépassions toujours.

On fera encore deux observations : la première, c'est que parmi les différents noms par lesquels nous cherchons à exprimer les variétés, c'est-à-dire l'essence infiniment riche des sentiments, certains d'entre eux marquent d'une manière particulièrement nette la corrélation du sentiment et de la valeur comme le respect qui témoigne de la distance qui nous sépare de la valeur, l'estime du crédit que nous lui accordons, l'admiration de la supériorité où nous la tenons, l'amour de l'union que nous cherchons à obtenir avec elle ; la seconde, c'est qu'il n'y a point de sentiment qui n'enveloppe en lui l'infini ce qui l'apparente plus intimement encore à la valeur qui est toujours la participation du fini à l'infini. Ce qui explique pourquoi la valeur est au-dessus de toute évaluation, comme le reconnaît Chamfort lui-même à propos du sentiment en disant qu'en fait de sentiment, « ce qui peut être évalué n'a pas de valeur ».

Passage de l'émotion au plaisir et à la douleur

L'émotion est, si l'on peut dire, annonciatrice de la valeur. Il est impossible qu'elle se produise là où nous n'avons pas affaire à un intérêt qui tout à coup nous sollicite et rompt cet équilibre intérieur qui réduit à lui-même ne se distingue pas de l'indifférence. Avec l'émotion, c'est notre moi lui-même qui est en jeu dans son rapport avec ce qui lui arrive, soit que l'événement mette en jeu son existence même soit qu'il change la signification qu'elle va recevoir. Mais dans l'émotion pourtant la valeur n'est pas encore présente. Elle va l'être : nous sentons qu'elle va surgir. Ainsi l'émotion est inséparable de son imminence. L'avenir le plus prochain la porte en lui : elle est sur le point de nous être révélée, d'être reçue en nous, de devenir la substance de nous-même. On dit de l'émotion qu'elle est un trouble de la conscience, mais c'est parce que nous ne savons point encore de quelle espèce de valeur elle est le prélude. Sera-ce d'une valeur positive ou d'une valeur négative ? Ou bien si ces mots paraissent impropres, faut-il dire que notre vie va tout à coup accueillir en elle une valeur qui lui manquait, parfois sans que nous le sachions, et sans que nous puissions prévoir ce qu'elle pourra être, ou qu'au contraire une valeur qui nous paraissait assurée et sans laquelle l'existence

n'avait pour nous aucun sens nous sera retirée, sans que nous puissions prévoir comment notre vie pourra subsister sans elle ? On voit donc que l'émotion réside tout entière dans le passage du présent à l'avenir le plus prochain, à un avenir qui est nécessairement incertain, mais dont la pensée est inséparable d'une valeur qu'il enferme par avance et dont nous sommes incapables de dire encore si elle va nous être donnée ou nous être arrachée. Il y a dans l'émotion une interrogation toujours anxieuse, inséparable d'une valeur obscure, qui n'est encore qu'imaginée, que nous allons acquérir ou perdre et dont l'instant futur doit décider. Il semble que cette indétermination, c'est le plaisir et la douleur qui vont la rompre. L'émotion enveloppe à la fois l'un et l'autre, ou si l'on veut l'idée de l'un et de l'autre à la fois : dans quel sens va-t-elle s'infléchir ?

Plaisir et douleur

Le plaisir et la douleur expriment une analyse de l'émotion : dans l'opposition de ces deux états l'ambiguïté de l'émotion se résout. On voit ici apparaître le couple de contraires que l'on retrouve d'un bout à l'autre de la théorie des valeurs. Il suffit d'invoquer le témoignage immédiat de la conscience pour apercevoir que le plaisir a pour nous plus de valeur que la douleur. Dès lors on peut se demander si cette opposition ne se trouve pas impliquée au fond de toutes les espèces de valeurs même les plus hautes, de telle sorte que là même où l'on croit avoir affaire à une sorte de jugement pur indifférent au plaisir et à la douleur, ce jugement lui-même n'est jamais sans rapport avec un plaisir ou une douleur d'une subtilité plus grande. Ainsi l'être qui monte le plus haut n'est pas celui qui est capable de s'affranchir de toute sujétion à l'égard du plaisir et de la douleur, mais celui qui en ressent les formes les plus délicates et les plus complexes.

C'est précisément le propre de l'empirisme de sentir que le plaisir et la douleur nous révèlent ce contraste primitif essentiel à la notion même de valeur et dont les valeurs particulières expriment seulement la différenciation. Il faut envelopper sous le nom d'empirisme de la valeur à la fois l'hédonisme qui se confie au plaisir immédiat et l'utilitarisme qui paraît s'en éloigner parce qu'il a en vue les moyens plutôt que la fin et dans cette fin elle-même semble considérer la vie plutôt que le plaisir, bien qu'au moment où la vie est posée comme une valeur évidente, ce ne puisse être que par le plaisir qu'elle-même nous donne. Nous voilà donc en présence d'un positivisme de la valeur caractérisé par la subordination du supérieur à l'inférieur ou de l'opération à la donnée. Dans le plaisir et la douleur, il semble que ce soit le corps qui devienne pour ainsi dire l'arbitre de la valeur, ce qui nous montre assez bien comment la valeur est toujours en rapport avec notre nature individuelle, comment elle implique une sorte de référence de tous les modes de l'existence à un moi. Seulement dans ce moi lui-même, c'est l'esprit qui juge de la valeur et non pas le corps : l'opposition immédiate du plaisir et de la douleur donne à l'esprit la matière du jugement de valeur comme la sensation lui donne la matière du jugement de connaissance. Mais le rôle de l'esprit c'est d'user du corps pour le dépasser et non pas pour s'y asservir et sans rompre jamais ses relations avec le corps, d'élargir et de transporter jusque dans les régions les plus hautes de son activité propre l'expérience du réel qui sans lui ne nous aurait pas été donnée. L'homme reste corps et âme jusqu'à la cime de lui-même. Le propre de l'empirisme c'est de nous montrer que le fait de la valeur se réduit à l'opposition du plaisir et de la douleur : mais nous dirons que ce fait, comme tous les faits, pose un problème au lieu de le résoudre et que ce problème est précisément le problème de la valeur. Nous ajouterons que ce fait nous découvre en effet deux choses : 1° Une opposition du positif et du négatif caractéristique de toutes les valeurs ; 2° Cette subjectivité même

de la valeur qui suppose toujours une référence au moi, bien que dans le moi lui-même il faille considérer non pas seulement le corps qui l'individualise, mais l'activité qui le fait être, et qui transcende le corps et en dispose. Si on consentait à élargir d'ailleurs assez la notion d'expérience pour qu'elle s'appliquât non pas seulement aux états les plus proches du corps, mais à la vie tout entière de la conscience dans la mesure où elle est toujours un mélange d'activité et de passivité, alors on pourrait consentir à considérer le plaisir et la douleur dans leurs nuances les plus fines comme accompagnant et mesurant le niveau de notre activité intérieure. Et même il serait possible de justifier le privilège que la conscience immédiate donne au plaisir sur la douleur en alléguant que c'est la douleur qui est du côté de la passivité et le plaisir du côté de l'activité : ce qui serait en accord avec la doctrine d'Aristote sur le plaisir. Il suffirait pour cela de remarquer que jusque dans ses formes les plus élémentaires le plaisir est toujours la marque d'une dilatation et d'un épanouissement et la douleur d'une limitation et d'un resserrement. Il n'y a donc que la douleur qui soit proprement une sensation, c'est-à-dire un état que nous subissons, au lieu que le plaisir est la conscience d'une opération. Ainsi comme il arrive souvent, l'expérience nous ferait sortir des limites de l'empirisme.

Ainsi l'opposition du plaisir et de la douleur, en l'affinant et en l'approfondissant, pourrait nous servir à justifier une théorie générale des valeurs et à introduire jusque dans l'affection elle-même une gamme de valeurs différentes. Ce qui permettrait de dire à la fois que toute valeur est affective, ou se découvre à nous par quelque affection, et qu'il y a des valeurs affectives, c'est-à-dire que dans l'affection elle-même il existe des différences de valeur. Toutefois on ne pourra conclure sur les relations du plaisir et de la douleur qu'après avoir résolu les trois problèmes suivants : 1° Dans l'opposition du plaisir et de la douleur, la douleur est-elle toujours la négation de la valeur ? 2° Le plaisir est-il toujours la marque

de la valeur, et s'il n'en est pas ainsi y a-t-il un critère qui nous permettra de juger du plaisir et au nom duquel on pourrait établir une hiérarchie entre les plaisirs eux-mêmes ? 3° La valeur ne se trouve-t-elle pas elle-même dans un domaine qui est situé au delà du plaisir et de la douleur ?

I. — *La douleur est-elle toujours la négation de la valeur ?* — Sur le premier point, on ne saurait méconnaître cette protestation immédiate de la conscience contre la douleur qui semble faire de la douleur le mal véritable. De fait on peut se demander s'il y a aucune forme du mal qui puisse être définie autrement que par référence directe ou indirecte à une douleur actuelle ou possible. Et si l'on abolissait toute douleur dans le monde, dans ce retour à l'indifférence, la valeur sans doute s'évanouirait. Non pas que la valeur puisse être définie par une lutte contre la douleur, par un effort pour revenir à l'équilibre qu'elle a rompu (comme on le voit dans le pessimisme schopenhauerien). Disons plutôt que cette lutte, par l'effort qu'elle met en jeu et par les effets qu'elle produit nous porte au delà d'un tel équilibre, ou peut-être pour parler plus justement, nous permet de transformer un équilibre de mort étranger à la conscience en un équilibre de vie où la conscience compense les unes par les autres des forces antagonistes par une sorte de tension où l'esprit ne cesse d'éprouver sa propre puissance. Mais il faut aller plus loin sans doute et dire que la douleur est l'occasion seulement de cette surrection spirituelle. Elle réveille en nous une activité, qui sans elle se serait exercée en Dieu sans s'exercer en nous, et dont elle est en quelque sorte la négation. Ces réserves une fois faites il n'y a plus d'inconvénient à reconnaître la valeur de la douleur (1) sans être menacé de tomber

(1) Ainsi on voit Kurt Port, qui est un disciple de Kerler, soutenir que, loin d'identifier les valeurs avec le bonheur, il veut dire que les valeurs morales par exemple supposent toujours un renoncement au bonheur, qu'elles sont inséparables de la douleur et même que la plus grande capacité de souffrir est la mesure du plus haut degré de valeur. *Das System der Werte : Kerler's Wertethik und die Formen des Geistes im wertphilosophischen Sinn*, Munich-Leipzig, 1929, 320 p.

dans le dolorisme (1) au mépris du témoignage le plus direct et le plus profond de la conscience. Car alors nous pourrons reconnaître que c'est la douleur qui nous rend *sensible* et que ce mot exprime assez bien la délicatesse de notre conscience, son aptitude à reconnaître soit en nous soit hors de nous ces différences dans la qualité des événements dont l'appréciation des valeurs ne cesse de se nourrir. Par conséquent il faut remarquer qu'elle n'est pas un mal par elle-même, mais plutôt le signe d'un mal, sans que l'on puisse dire pourtant qu'il y ait proportionnalité entre l'intensité de la douleur et l'importance du mal. Mais dans la mesure où elle est à l'égard du mal un signe qui nous en avertit, elle doit être considérée comme un [bien] plutôt que comme un [mal] et c'est un danger pire encore de ne plus être capable de souffrir dans nos états les plus dangereux. Mais si elle n'est pas un signe mécanique du mal qui nous permette dans tous les cas d'y pourvoir, et s'il faut qu'il subsiste toujours un intervalle entre notre activité et notre passivité pour laisser à notre liberté son initiative et son jeu, du moins faut-il dire qu'elle est l'épreuve de notre activité, et que c'est sur elle qu'on la juge. Il suffira par conséquent d'observer ici que c'est la douleur qui donne à la vie son caractère de gravité, qu'elle me découvre ma propre intimité avec une acuité singulière, et peut-être que c'est au point où je puis souffrir que je suis capable de dire « moi » ; mais dans cette intimité même, elle me découvre ma finitude et m'empêche de m'en contenter. Elle me lie au corps et m'oblige à m'en délivrer. Elle approfondit la conscience que j'ai de l'existence, elle m'oblige à l'accepter et à la dépasser et favorise ainsi mon ascension spirituelle.

La considération de la douleur par opposition au plaisir jette aussi une lumière sur le problème des valeurs négatives. Car il est évident que la douleur ne peut pas être considérée comme la

(1) TEPPE (Julien), Alchimie de la douleur, ou petit discours de ma méthode. *Revue doloriste*, 7 mars 1946, et aussi L. LAVELLE, article du *Temps* : Le sens de la souffrance, 9 mars 1937.

simple négation du plaisir : il n'y a pas d'état plus positif que la conscience puisse ressentir. De telle sorte que Schopenhauer pouvait au contraire penser que c'était le plaisir qui était une simple négation de la douleur, un retour à l'indifférence, un soulagement que nous considérons précisément comme une jouissance. La conscience psychologique, seul juge ici, considère les deux états comme également positifs, mais la valeur naît de l'usage même que nous en faisons et qui met en œuvre notre activité d'une manière positive, bien qu'en deux sens opposés.

Ajoutons enfin que la relation positive de la douleur et de la valeur apparaît assez clairement si l'on substitue au mot douleur le mot souffrance car si la douleur est une sensation, la souffrance est un acte qui implique toujours soit une acceptation soit une révolte et dont la valeur est double soit par la manière même dont il accueille la douleur comme telle soit par la manière dont il l'utilise pour transformer par elle notre vie spirituelle tout entière.

II. — *Hiérarchie entre les plaisirs.* — Sur le second point faut-il considérer le plaisir comme étant toujours le signe infaillible de la valeur ? Aristippe n'y a réussi qu'en réduisant la conscience à l'instant. Que l'on réintègre le temps et l'idée de ce que nous désirons le plus profondément, le plaisir nous paraît insuffisant et illusoire et seuls les hommes les plus superficiels peuvent s'en contenter. En fait ce qui fait la valeur du plaisir, c'est moins la jouissance qu'il nous donne et qui nous asservit, que l'activité qu'il manifeste selon Aristote ou l'accroissement d'être dont il témoigne selon Spinoza. Comment soutenir cependant que le plaisir ne contienne aucune passivité ? Ou qu'il ne soit rien de plus que l'effet dans notre passivité de notre activité même ? Nous savons bien que le propre du plaisir, c'est aussi de nous être imposé par l'intermédiaire de l'objet et du corps et par conséquent de nous contraindre autant que la douleur elle-même. Telle est la raison pour laquelle on a toujours proposé d'établir une différence entre les plaisirs, dont le type le plus simple se trouve réalisé par la dis-

tinction du plaisir proprement dit réduit à un état instantané particulier, déterminé par le corps, du bonheur qui enveloppe la durée et suppose l'action de la pensée, et de la joie que l'on se donne à soi-même par l'exercice d'une puissance créatrice dont la disposition dépend de nous. La dialectique de la valeur consisterait ici dans la conversion d'un plaisir qui nous contraint et nous assujettit à nos limites en une joie qui nous libère et est la marque de notre expansion.

Toutefois on peut alléguer qu'il y a dans le plaisir même une qualité originale qui est la marque de la valeur et détermine nos préférences. On sait que c'est Stuart Mill, surtout préoccupé du problème moral et soucieux de ne pas franchir les bornes de l'empirisme, qui a proposé de substituer dans le plaisir à la considération de son intensité, celle de sa qualité. C'est donc le rapport du plaisir et de la valeur qui est ici en jeu et nous retrouvons cette opposition entre la quantité et la qualité dont on peut dire qu'elle nous a paru être au centre de toute la théorie des valeurs. Toute la question ici est de savoir quel est le fondement de cette appréciation que nous faisons de la qualité des plaisirs indépendamment de leur intensité, en d'autres termes de la hiérarchie que l'on prétend établir entre les plaisirs. L'objection classique que l'on fait à Mill c'est que les plaisirs en tant que plaisirs ne se distinguent les uns des autres que par l'intensité, de telle sorte que pour juger de la qualité il faut faire appel à un critère étranger à l'intensité elle-même. Il s'agit ici de *peser* le plaisir et la balance ne se réduit pas au plaisir lui-même. Mais cet argument n'est pas tout à fait convaincant ; car il faut semble-t-il faire du plaisir lui-même un état homogène susceptible seulement de croître ou de décroître pour penser que la qualité qu'on lui attribue vient elle-même d'ailleurs et que là où le jugement intervient, c'est l'intelligence qui est en jeu et que la sensibilité ne sait rien de cette qualité elle-même. Un plaisir qui n'a qu'une quantité et n'a point de qualité est un plaisir abstrait et sans contenu. Tous

les plaisirs sont différents les uns des autres, et peuvent être comparés entre eux par ces nuances même qui constituent leur essence et font précisément qu'ils sont des plaisirs. Le plaisir met en jeu notre moi tout entier : on ne peut pas le dissocier de la considération de notre vie tout entière ni de l'exercice de notre intelligence. Tout plaisir enveloppe une perspective du moi à la fois sur le monde et sur sa propre destinée : en disant qu'il est simple ou complexe, qu'il est court ou durable, qu'il a un retentissement, qu'il nous replie sur notre corps ou qu'il éveille nos puissances et multiplie nos relations avec nous-même, avec les choses et avec les êtres, c'est sa qualité et non pas seulement sa quantité qu'on met en lumière. Ces deux caractères sont toujours impliqués l'un dans l'autre ; la qualité a comme on le sait des degrés. Et quand on parle de l'intensité c'est souvent à une qualité que l'on pense, à une sorte de déchirure de la conscience où le corps semble labouré. En ôtant au plaisir sa qualité on le retrancherait de la sensibilité elle-même dont la fonction dans la conscience est précisément d'appréhender la qualité. Ces observations ne suffisent pas pourtant à résoudre le problème : car si le plaisir enferme une qualité aussi bien qu'une intensité, cette qualité peut-elle être identifiée avec sa valeur ? Ou encore entre les qualités des différents plaisirs comment reconnaître la qualité qui vaut ?

Il faut remarquer que le plaisir n'a pour nous de valeur que par l'apaisement qu'il donne au désir, de telle sorte qu'on ne peut pas le dissocier du désir même sans lequel il ne pourrait pas naître : aussi le plaisir qui renouvelle le désir s'épuise-t-il avec lui. Mais le désir à son tour c'est l'activité même du moi en tant qu'elle est engagée dans la nature et lui demeure en quelque sorte asservie : aussi cette activité cherche-t-elle à se dégager du désir et comme [à] toute activité, il y a une donnée qui lui répond et qui quand elle est présente produit en nous un sentiment de satisfaction qui ne peut pas être réduit au plaisir. Il arrive même que le plaisir engendre en nous le mécontentement qui est le contraire

de la satisfaction. Ce qui est le signe que le plaisir et la valeur peuvent être dissociés : le plaisir me retient au corps ; il se complaît en lui-même : il m'entraîne sur la pente de la facilité. Il empêche l'exercice des fonctions supérieures de la conscience. Bien plus, il arrive qu'il pervertisse la sensibilité qui peut trouver son plaisir dans le mal. S'il y a une sorte de plaisir pur qui coïncide avec la valeur, il y a donc en deçà un plaisir qui n'est pas encore détaché de la nature, et au delà un plaisir où l'esprit s'en fait lui-même l'esclave.

Ces remarques ne sont pas destinées à rabaisser la valeur du plaisir, ni du bonheur, ni de la joie, c'est-à-dire de ces états positifs par lesquels la conscience témoigne de sa participation positive à l'être et à la vie. Nous n'accepterons pas de les rabaisser au profit des valeurs négatives, de l'inquiétude ou de la douleur, qui peuvent servir à éveiller la conscience, mais restent le signe de la défaite si on ne les dépasse pas : mais notre activité spirituelle, dans ses modes les plus parfaits, les surmonte en les intégrant. Et on n'oubliera pas que si le plaisir peut devenir un objet de recherche égoïste auquel nous sacrifions tout le reste (et quelquefois nous-mêmes) il peut devenir aussi un instrument de pénétration à l'intérieur d'une réalité qui autrement nous demeurerait indifférente et un instrument de communication avec d'autres consciences qui autrement nous demeureraient étrangères ou fermées.

Dans sa forme la plus parfaite c'est l'activité qui se donne à elle-même sa propre satisfaction par son exercice pur ; ici l'opération et la donnée se recouvrent et se confondent : c'est là le sommet de la valeur comme on l'a montré dans l'étude du rapport entre l'activité et la passivité. Mais jusque dans le désir même, il est clair que ce que nous cherchons ce n'est pas le plaisir, mais c'est l'objet dont le désir est le signe. Et nul n'oserait soutenir que le désir suprême au fond de sa conscience c'est le désir du plaisir. En fait il convient de distinguer deux sortes de plaisirs de type opposé, l'un dans lequel le moi recherche seulement sa

propre jouissance, l'autre dans lequel cessant de tirer seulement du Tout son propre avantage, il éprouve le sentiment de son équilibre et de son harmonie avec le Tout à la fois par ce qu'il en reçoit et par ce qu'il lui donne. Ce qui n'est possible que grâce à cet exercice d'une activité par laquelle nous passons d'un plaisir éprouvé auquel nous accordions de la valeur à la mise en jeu d'une valeur qui engendre en nous de la joie. Le mot joie et le mot souffrance peuvent être pris alors dans un sens proprement spirituel qui prolonge le sens des mots plaisir et douleur et peut jusqu'à un certain point le contredire.

III. — *La valeur ne se trouve-t-elle pas au delà du plaisir et de la douleur ?* — Il arrive tantôt que l'on considère le plaisir et la douleur comme formant l'étalon même de toutes les valeurs et tantôt qu'on les condamne et qu'on les exclue du monde des valeurs à la fois parce que ce sont des états dans lesquels nous subissons la servitude du corps, parce qu'ils marquent toujours un attachement au moi et à l'égoïsme et parce qu'ils constituent des troubles qui retiennent notre activité et qui la corrompent au lieu de la guider. A quoi l'on peut répondre que notre activité la plus pure est encore solidaire de nos états et qu'elle ne peut pas se délivrer du corps, que, si le plaisir et la douleur nous donnent une conscience si vive de notre moi, celle-ci est elle-même un bien qui ne se convertit en mal que par l'usage que nous en faisons, et qu'enfin ce que l'on appelle un trouble ébranle en nous une force que nous exerçons en même temps que nous la subissons. Aussi ne peut-on pas considérer comme l'idéal vers lequel il faut tendre cette disparition du plaisir et de la douleur où nous aurions à juger nous-même du bien et du mal par les seules voies de l'intelligence alors que l'on peut se demander si cette représentation purement intellectuelle du monde ne ferait pas disparaître la différence des valeurs ainsi que l'intimité du moi à lui-même.

En rapprochant maintenant la douleur du plaisir on peut dire que ces états nous fournissent le type primitif d'une opposition

de valeur au niveau de la vie affective, mais elle ne peut nous suffire parce que la valeur suppose toujours l'activité de l'esprit, et que même si le plaisir accompagne toujours l'exercice d'une activité, ce n'est pas toujours l'activité de l'esprit, et qu'il peut dans tous les cas se dégrader dans une sorte de jouissance qui éteint l'activité au lieu de la nourrir, tandis que la douleur si elle s'impose à nous comme une contrainte, suscite souvent en nous dans la mesure même où elle est plus difficile à supporter, une activité qui cherche à la dépasser. Cette activité il est vrai ne doit pas être utilisée seulement pour chasser la douleur (afin de retourner vers l'indifférence) mais pour nous permettre d'atteindre un niveau de conscience plus élevé (ce qui nous oblige à l'accepter et permet de lui donner une signification puisqu'elle devient la condition même de notre ascension). Il naît alors en nous une joie de plus en plus dépouillée de toute complaisance, qui réside dans le pur exercice de l'activité et peut requérir la douleur comme condition de sa purification, c'est-à-dire du passage même d'un plan inférieur de la conscience à son plan supérieur, comme on le voit dans le sacrifice. — La véritable joie est le contraire de la jouissance. Dans celle-ci nous avons affaire à une passivité pure au lieu que dans la joie c'est la passivité qui a disparu ou qui est fondue dans notre activité même et incapable de s'en distinguer. — Le plaisir et la douleur ne sont pas alors des fins, positive ou négative, mais la fin ne peut être que dans le niveau d'existence dont ils sont des signes (parfois trompeurs). Et il faut bien que tout le monde le sente, pour que la douleur même ait pu être mise au-dessus du plaisir en raison précisément de cette conscience si aiguë qu'elle nous donne d'elle-même. Mais ils ne sont pas les critères de toute valeur. Ils ne sont comme les sensations elles-mêmes que des signes qui demandent à être jugés et dans la joie on obtient une évidence spirituelle qui l'emporte sur le plaisir le plus vif comme l'idée sur la sensation la plus intense.

L'important, c'est d'apercevoir que la différence entre les valeurs ne peut pas nous être donnée sous la forme d'une simple opposition entre le plaisir et la douleur. Car elle suppose un acte de la liberté qui au lieu d'être enchaînée par le plaisir, peut opter entre ces deux termes et malgré les suggestions de la nature préférer quand il le faut la douleur au plaisir. Nous trouvons là une confirmation de cette observation que la valeur n'étant point un objet ni un état, il n'y a aucun objet ni aucun état qui ne puisse devenir le support d'une valeur. La douleur elle-même est solidaire de la valeur quand nous l'éprouvons comme un effet de la violation de la valeur, de la subordination ou du refoulement de l'égoïsme. Et pour que la liberté ne soit pas elle-même assujettie à notre affectivité et absorbée par elle il faut qu'il y ait des plaisirs destructeurs et des douleurs créatrices. Mais que l'on puisse faire un bon usage de la douleur, ce n'est pas la même chose pourtant que de faire de la douleur un bien, de la désirer et de la vouloir, ce qui est une complaisance de l'égoïsme pire que celle qu'il recherche dans le plaisir, et qui la renverse et la pervertit. Toute la théorie de la valeur du plaisir est corrélative du choix que l'on fait entre ces deux doctrines opposées : l'une qui considère le plaisir comme une passion qui nous limite et l'autre comme une action qui nous accroît. Mais le plaisir est sans doute la conjonction de cette action et de cette passion et sa valeur change selon que de ces deux termes c'est le premier ou le second qui est subordonné à l'autre. C'est ce qui explique pourquoi Aristote qui a insisté plus que personne sur le caractère positif du plaisir n'a pas mis le bien dans le plaisir même, mais n'a pas craint de dire que le plaisir n'est ni bon ni mauvais, qu'il est bon quand il est la conséquence d'un acte bon, et mauvais quand il est la conséquence d'un acte mauvais. Mais qu'est-ce qu'un acte mauvais sinon un acte dans lequel le moi se subordonne à sa propre passivité au lieu de la régir ?

Le plaisir et la douleur accompagnent toute forme d'activité

favorisée ou entravée. Par conséquent ils valent ce que vaut cette activité elle-même selon son degré de pureté : car l'activité est souvent une impulsion que nous subissons et non point une inspiration qui jaillit de notre propre fonds.

Dans l'usage même que nous en faisons le plaisir et la douleur peuvent être l'un et l'autre tantôt un moyen de séparation, tantôt un moyen de communion. Alors c'est l'acte même qui en dispose qui constitue leur valeur.

Nous dirons donc que le plaisir et la douleur sont des signes incertains de la valeur, mais qu'on ne peut dans aucun cas les confondre avec les fins réelles de la vie.

L'affectivité, malgré l'opposition si nette du plaisir et de la douleur ne suffit pas à nous donner un critère de la valeur :

— parce que la valeur réside dans l'usage du plaisir (et de la douleur) plutôt que dans la présence du plaisir lui-même ;
— parce que le principe de la valeur est au delà du plaisir et de la douleur, même si le plaisir est le signe de sa présence ;
— parce qu'il y a une antériorité du désir par rapport au plaisir ;
— parce qu'au delà du désir lui-même, la valeur nous oblige à remonter jusqu'à la liberté sans laquelle il n'y a plus que des choses qui restent toutes sur le plan de la nature. C'est en s'élevant du plan du désir au plan de la liberté que la valeur elle-même cesse d'être une chose pour devenir la propre action créatrice de l'esprit.

Nous conclurons donc sur les rapports du plaisir et de la douleur avec la valeur :

1° Le plaisir et la douleur nous découvrent à l'intérieur de notre sensibilité elle-même une sorte de contraste donné entre un terme positif et un terme négatif d'où sortent ensuite toutes les oppositions de valeur. Toutefois à mesure que la conscience s'élève, il est impossible de s'en tenir à ce contraste élémentaire et de

penser que le plaisir doit dans tous les cas être préféré à la douleur. Ou du moins il faut reconnaître qu'il y a des plaisirs qui doivent être abandonnés et sacrifiés et certaines douleurs acceptées pour que nous puissions éprouver d'autres plaisirs plus délicats, bien qu'ils puissent être moins intenses que les premiers ;

2° De plus nous ne pouvons pas nous contenter de chercher à obtenir le plaisir et à exclure la douleur. Il y aurait même là une sorte de contradiction. Car ces deux termes sont plus solidaires qu'on ne pense. Ils expriment tous deux la délicatesse de notre sensibilité. Qui perd la faculté d'éprouver l'un perd aussi la faculté d'éprouver l'autre. Il faut donc les vouloir à la fois. Ainsi il y a des douleurs auxquelles on ne peut consentir à renoncer. Elles entrent elles-mêmes comme éléments dans certains plaisirs plus élevés. Par conséquent s'il y a des valeurs affectives, toute valeur affective ne se réduit pas au plaisir : la valeur pénètre non seulement l'émotion, le sentiment et le désir, mais encore la douleur elle-même ;

3° Mais même si le plaisir était dans l'affectivité ce caractère positif qui nous sert à discerner la valeur, il ne serait pas la valeur elle-même ; tout au plus pourrait-on le considérer comme une sorte de « dénominateur commun » de toutes les valeurs. Mais lorsque nous passons du plaisir qui nous est imposé à la joie que nous produisons le problème est plus délicat. Et la joie a été considérée souvent comme l'essence du bien et non pas seulement comme son signe précisément parce qu'on ne peut pas la dissocier de cette activité qui produit la valeur et qui est la valeur elle-même, loin qu'elle s'ajoute à cette activité comme un accident qui pourrait [en] être séparé. On peut admettre que c'est ce que pensaient déjà les Anciens quand ils cherchaient ce plaisir pur qui pour eux ne se distinguait pas du bien lui-même ;

4° Peut-être convient-il de dire qu'il faut traverser le plaisir et la douleur et même être particulièrement sensible à leurs moindres alternatives afin de s'affranchir de leur esclavage et,

au lieu de chercher seulement à acquérir l'un pour échapper à l'autre s'élever jusqu'à une conscience de l'acte de la vie à la fois si forte et si compréhensive qu'elle nous donne une joie qui porte en elle une douleur acceptée et dépassée. Ainsi la joie est inséparable de l'acte spirituel qui surmonte la douleur, mais qui peut la requérir. Il y a une maîtrise de soi, un calme et une tranquillité de l'âme dont on a montré souvent qu'ils sont au-dessus du plaisir et de la douleur ; cela ne veut pas dire qu'ils les abolissent, mais qu'ils les dominent au lieu de se laisser dominer par eux ;

5° Notons aussi que le propre du plaisir s'il était considéré comme le critère de la valeur, ce serait de réduire toutes les valeurs à la valeur affective elle-même. Or, le plaisir est un moyen de découvrir la valeur des choses, plutôt qu'il n'est la valeur elle-même. Affirmer la valeur du plaisir, c'est nier l'hétérogénéité des valeurs au profit du pur ébranlement subjectif que nous donne leur possession. On dira de même que les différences d'intensité entre les plaisirs aboutissent à détruire l'idée même de cette hiérarchie dont nous avons montré qu'elle est la valeur elle-même. C'est ce qu'exprime Malebranche lorsqu'il dit que « l'homme se trompe en ceci qu'il veut le plaisir plutôt que l'amour de l'ordre » (1). Ce qui montre que c'est l'amour et non pas le plaisir qui est le principe de la valeur : mais si c'est cet amour de l'ordre qui règne dans la conscience, le plaisir qu'il nous donne coïncide avec la valeur.

On voit donc qu'il est impossible de réduire toutes les valeurs aux valeurs affectives : le plaisir et la douleur sont des touches de la valeur, auxquelles notre esprit s'applique pour les rectifier, les purifier et reconnaître à travers elles la valeur elle-même en tant qu'elle est le suprême désirable et si l'on peut dire l'objet nécessaire d'une préférence absolue. Le plaisir et la douleur ne

(1) *Traité de morale*, I, chap. VIII.

peuvent être considérés que comme des signes souvent trompeurs de la présence ou de l'absence de certaines valeurs vitales, qui consistent dans l'épanouissement de nos puissances naturelles. Au delà, le plaisir et la douleur se trouvent dépassés, comme dans la souffrance et la joie que la conscience engendre par l'activité qui lui est propre, selon qu'elle est elle-même libérée ou entravée.

Le désir et l'amour

Le désir. — Il semble qu'il y ait une relation plus profonde entre le désir et la valeur qu'entre la valeur et l'émotion ou même le plaisir. Car l'émotion ne me donne qu'un ébranlement qui est une sorte d'interrogation sur la présence de la valeur. Et si le plaisir et la douleur me fournissent une sorte d'opposition immédiate entre l'affirmation et la négation de la valeur, pourtant ils ne sont que les signes de sa présence ou de son absence et qui peuvent subsister sans leur correspondre. Mieux que l'émotion qui ne m'arrache pas à la solitude bien qu'elle soit un premier ébranlement du moi sous l'action de ce qui l'entoure ou de l'action même qu'il accomplit, mieux que le plaisir et la douleur qui dans le cas le plus favorable enregistrent la présence ou l'absence de la valeur au lieu de la produire, le désir semble nous instruire sur l'origine de la valeur et nous la révéler dans la recherche que nous en faisons plutôt encore que dans la possession qu'elle nous donne. Le désir met en jeu notre activité spontanée dans une sorte d'appel vers la valeur. Nous rencontrons ici un des traits caractéristiques de la valeur qui nous oblige à nous séparer du réel et à tendre vers une fin que nous devons lui préférer, qui exige l'actualisation et l'incarnation de l'une de nos puissances, qui suppose le temps entre la naissance du désir et la possession de son objet, qui s'enracine dans la nature, mais pour la dépasser et la spiritualiser.

a) Le désir semble d'abord définir l'intervalle qui sépare le réel tel qu'il est donné de la valeur telle qu'elle doit être réalisée.

Il nous oblige à quitter une forme de l'existence pour en conquérir une autre que nous pesons comme lui étant supérieure. Ainsi il est un mouvement intérieur qui *nous porte vers* une certaine fin destinée à nous donner satisfaction. Par là il donne un *sens* à notre action. Il exprime ce qui nous manque, une négation de l'être actuel et un appel de ce non-être vers un être qui puisse nous suffire. De telle sorte que le désir se trouve lié à la connaissance et au lieu de la contredire, achève le mouvement qui se trouve commencé en elle. Car la connaissance n'est pas comme on le croit trop souvent la possession d'un objet présent, le propre de la connaissance comme l'a bien marqué Jean Nogué, c'est d'être la représentation d'un objet absent ; c'est cette absence même de l'objet qui en fait une représentation. De cet objet, c'est le désir qui cherche à me donner la possession : la perception m'attire vers l'objet et m'oblige à marcher vers lui pour m'en emparer et pour en prendre véritablement possession. De telle sorte que quand la perception se change elle-même en image l'absence se trouve pour ainsi dire redoublée, et je cherche à obtenir par mon action même une représentation actuelle de l'objet (une perception) afin que cette perception puisse me permettre de le posséder. Nous nous trouvons ici en présence d'une observation qui confirme toute notre analyse de la valeur en montrant que celle-ci appartient à l'ordre de l'être et non pas du connaître, et que lorsque la connaissance nous donne la présence même du réel et non plus sa représentation, cette présence subjective qui est devenue nous-même, c'est la réalité elle-même à laquelle nous participons, ce n'en est plus ni la perception, ni l'image, ni l'idée ;

b) Dès lors le désir au lieu de nous apparaître seulement comme tendu vers un objet devient en nous-même l'élan par lequel une de nos puissances s'actualise. Dans ce passage de la possibilité à l'existence il y a une participation à l'être qui se fonde sur l'exigence de réalisation inhérente à la valeur, la valeur

n'étant ni dans le désir, ni dans la possession, mais dans le passage de l'un à l'autre ; ce passage lui-même n'a de sens qu'à condition qu'il exprime cette incarnation de la valeur dont on peut dire qu'elle est son essence même. Elle seule peut permettre cette création de soi dont la création d'une fin extérieure n'est en quelque sorte que le moyen. C'est donc parce que le désir est une puissance de la vie intérieure qu'il devance le plaisir et qu'il donne à la valeur un fondement plus profond que le plaisir même, qui est non pas proprement la fin du désir mais le signe que cette fin est atteinte. C'est pour cela aussi qu'entre cette fin elle-même et le désir on observe une sorte de réciprocité dont la signification se précisera elle-même bientôt quand nous étudierons le rôle joué par la représentation de l'objet dans la réalisation du désir. Déjà on peut noter que c'est cet objet qui paraît éveiller le désir, bien que la valeur de cet objet ne puisse être posée que par le désir qui s'y applique. Ce qui nous fait soupçonner que nous ne devons pas rechercher s'il y a antériorité du désir par rapport au désirable ou du désirable par rapport au désir, mais que le désir et le désirable impliquent un unique mouvement de l'esprit que nous considérons tantôt dans son terme et tantôt dans son achèvement. Dans le trajet qui va de l'un à l'autre le mouvement du désir se gonfle de toutes les possibilités empruntées à l'expérience passée et auxquelles le propre du futur c'est de prêter cette consistance par laquelle elles forment une nouvelle expérience qui prolonge l'autre et qui la surpasse ;

c) Le désir réintègre le temps dans l'appréciation de la valeur pour remplir l'intervalle qui le sépare de l'objet vers lequel il tend. Il nous montre comment la valeur nous oblige à faire descendre l'éternel dans le temporel et comment elle est astreinte à se manifester sous la forme d'un progrès. Mais en même temps il met en lumière l'impossibilité où nous sommes de considérer jamais la valeur comme un objet : elle réside précisément dans un acte, c'est-à-dire à l'intérieur de notre expérience dans un pur

passage de l'inférieur au supérieur. Il n'y a que ce progrès ou cette ascension qui ait un caractère vivant : c'est là que l'on saisit la valeur elle-même et non pas dans un idéal inerte et immobile. L'idéal lui-même naît de l'opposition que nous établissons entre une donnée présente et un avenir considéré lui-même comme un avenir de plus en plus lointain. L'actualité de la valeur réside dans la direction d'un acte qui se réalise non point dans le terme de cet acte qui serait une chose à la fois étrangère à la valeur et à jamais impossible à atteindre. On trouve là non seulement une justification du temps, mais encore une justification de ce caractère d'infinité que la valeur porte partout avec elle. Car dire que la fin du désir ne peut jamais être atteinte, mais ne cesse de reculer devant lui, c'est dire que la valeur réside non pas comme nous le croyons dans une possession future, mais dans le mouvement qui nous porte au delà de toute possession actuelle dont aucune ne peut nous satisfaire. C'est dire qu'au niveau même de notre expérience la valeur réside dans un acte et non point dans un état. C'est pour cela que l'on ne peut pas la saisir comme un objet. Elle n'existe qu'au point même où elle s'engendre toujours d'une manière absolument nouvelle. Toute habitude, toute répétition, toute objectivation l'anéantissent sans cesse. Il faut qu'elle renaisse toujours. C'est cette puissance de renouvellement qui la fait être qui explique pourquoi il est impossible de la fixer et de la capter. Elle porte en elle l'infini à la fois dans son élan intérieur et dans le développement qu'elle suscite. C'est pour cela que le désir, dans la mesure où il implique l'affirmation obscure de la valeur est condamné à s'exercer toujours sans pouvoir jamais se satisfaire. C'est qu'il est victime précisément de cette illusion qu'il existe un objet vers lequel il tend et qui est susceptible d'être possédé. Au lieu que cet objet symbolise seulement dans l'avenir, c'est-à-dire par le moyen du temps et de l'intervalle qui nous en sépare la possession que l'acte intérieur de l'esprit doit obtenir de lui-même dans l'instant et dont le désir tendu vers un objet

représente seulement la dégradation. Du moins faut-il dire que la signification du temps se trouve sauvée si, excluant le fatalisme, le désir avec la collaboration du vouloir nous permet de distinguer deux directions différentes dans notre devenir, l'une qui est au service de la valeur et qui mérite le nom de progrès, l'autre où elle ne cesse d'être refoulée et qui mérite le nom de décadence ;

d) Le désir exprime une double relation de notre activité, en nous avec la nature et hors de nous avec l'objet. Jusque-là on comprend facilement qu'il puisse être considéré comme étranger à la valeur. Mais il exprime cependant l'activité même du moi en tant qu'elle est emprisonnée dans le monde et qu'elle cherche pourtant à s'en délivrer. La nature est la condition de l'insertion du moi dans l'existence comme l'objet est le moyen de sa réalisation. Le désir exprime la vie telle que nous l'avons reçue en tant qu'elle nous isole dans le tout et nous en rend solidaire, nous oblige à le subir et à chercher en lui une nourriture et un soutien. Toutefois il ne faut pas opposer le désir et le vouloir dans un dualisme trop élémentaire. Car si le désir se manifeste dans la nature il vient lui-même de plus haut : c'est la spontanéité spirituelle elle-même qui s'enveloppe à l'intérieur de la nature pour y trouver le germe de son propre développement ; et c'est d'elle que procède la réflexion qui suppose le désir et oblige la volonté même à l'assumer jusqu'au moment où la volonté cède la place à un désir spirituel dans une conscience réconciliée. Le désir n'est donc pas ignoré ou renié par la valeur, c'est lui qui nous la découvre en s'approfondissant. On peut dire en un sens, malgré les réserves que nous introduirons sur ce point à la fin du présent chapitre, que si la valeur transfigure le désir, ce n'est point en commençant par l'exténuer, mais en l'enrichissant, en le multipliant, en le renouvelant sans cesse pour nous révéler l'infinité dans laquelle il puise et qu'il n'égale jamais. A ce moment-là on sent bien que l'objet n'est pas la fin véritable du désir, mais une sorte d'image

illusoire qui l'attire, ou de limite provisoire qu'il cherche à dépasser toujours. Telle est la raison aussi pour laquelle aucun désir ne peut être satisfait, ou du moins ne peut l'être que par la mise à nu de cette activité qui est en nous, dont il exprime la limitation, que nous cherchons toujours à libérer et qui ne peut pas avoir d'autre fin qu'elle-même.

On voit maintenant comment il est possible de résoudre le problème si controversé du rapport entre le désir et le désirable qui a permis de distinguer parmi les théories de la valeur deux groupes différents : celles qui défendent le subjectivisme de la valeur, celles qui défendent son objectivisme. Le subjectivisme de la valeur est lui-même un empirisme ; il s'appuie sur cette thèse que la valeur suppose toujours la référence à un sujet et qu'en dehors de son rapport avec le désir tout objet qui existe dans le monde est rigoureusement indifférent. Mais l'objectivisme de la valeur soutient au contraire que celle-ci réside dans certaines propriétés de l'objet que le propre du désir est seulement de reconnaître ; si le désir lui-même est un manque, la valeur ne peut pas être en lui, mais dans ce qui le remplit. De plus le désir par le mouvement même qui le porte vers l'objet n'implique-t-il pas que c'est à cet objet dont il cherche à prendre possession qu'il attribue d'emblée la valeur ? Mais le subjectivisme et l'objectivisme de la valeur se heurtent à cette double objection que nous ne voulons pas faire du désir tel qu'il existe actuellement dans la conscience de l'individu l'arbitre de la valeur (car nous savons trop bien à quel point il peut être limité, illusoire et tyrannique) et d'autre part nous ne voulons pas non plus que la valeur soit un objet, puisque le propre d'un objet c'est précisément d'être neutre, de telle sorte que quand nous disons de la valeur qu'elle est un objet, c'est pour l'arracher aux variations du désir individuel, mais en le distinguant de tous les autres objets auxquels la conscience s'applique. Dira-t-on alors qu'il est en dehors de toute expérience ? Non sans doute, mais nous dirons que si la valeur

est l'objet désirable, elle pose un problème de droit plutôt encore qu'un problème de fait. Nous dirons donc qu'elle est ce qui mérite d'être préféré, ou encore ce qui donne satisfaction non pas seulement à un désir actuel, mais à toutes les puissances de la conscience considérées dans leur jeu le plus pur et dans leur ordre légitime de subordination, ou encore qu'elle est un appel du désir que nous éprouvons à ce désir profond et fondamental qui est au fond de nous et dont tous les désirs particuliers sont des reflets divisés. Mais ce désir en tant qu'il est l'essence de nous-même n'est plus orienté vers les choses dont il sait bien qu'elles ne peuvent pas lui donner une satisfaction véritable et dont il demeure toujours séparé, même quand il croit qu'il les possède : ces choses que nous désirons sont la marque même de notre faiblesse qui créent une séparation entre nous-même et nous-même. Cette coïncidence ne se produirait que dans une activité pure qui dans le désir témoigne qu'elle est asservie. Mais c'est sa libération que nous désirons : c'est elle qui est la véritable fin du désir ; et nous ne pouvons espérer l'atteindre que dans la mesure où nous traversons l'objet lui-même, au lieu de nous y complaire, non point afin de poursuivre un objet nouveau qui nous donnerait une satisfaction plus parfaite, mais afin d'opérer une transformation intérieure du désir lui-même en une activité créatrice. A ce moment l'objet lui-même n'est pas aboli, mais il cesse de nous assujettir ; il n'est plus que le véhicule et le mode d'expression de notre vie spirituelle. A ce moment-là seulement nous pouvons dire que nous avons rencontré la valeur, c'est-à-dire ce qui peut être désiré et voulu indivisiblement et absolument, qui nous délivre de l'obscurité, de la passivité, de la séparation à l'égard de nous-même ou d'autrui, qui donne à notre activité son jeu le plus libre et le plus lucide, qui actualise toutes les puissances qui sont dans l'âme et toutes les différences qui sont dans le réel de telle manière qu'elles manifestent son unité au lieu de la briser. Mais aucun désir ne doit être méprisé : dans le plus misérable il y a encore un

écho de ce désir profond qui assure l'intimité à nous-même et à l'absolu même de l'être. Et au lieu de s'en détourner et de le laisser mourir comme on le conseille parfois, il vaudrait mieux y appliquer son attention afin de retrouver la source même dont il procède et qui en chaque point de l'expérience peut nous faire retrouver le contact avec la valeur.

On comprend maintenant comment il est possible d'établir une hiérarchie des désirs, qui est inséparable de la hiérarchie des préférences et constitutive de la théorie des valeurs. Il n'est pas nécessaire de pousser trop loin l'analyse de cette hiérarchie, puisque tel est l'objet même de ce traité. Mais en distinguant seulement deux sortes de désirs de sens opposés, on montre assez bien comment on passe de l'ordre de la nature à l'ordre de la valeur par une sorte d'intériorisation qui constitue elle-même une conversion véritable. Les uns ne cherchent que le maintien et l'accroissement du moi individuel, ils referment véritablement le moi sur lui-même, même s'il cherche sa propre nourriture au dehors. Le propre de ces désirs c'est en effet d'être tournés vers l'objet, mais de faire de cet objet même un moyen de jouissance pour nous-même. Alors l'individu ramène le monde à soi. Dans les autres au contraire le moi s'oublie, il ne songe qu'à sortir de soi et à se dépasser : c'est le monde auquel le moi semble se consacrer, mais le monde alors n'est que le moyen de produire entre les consciences cette société spirituelle dans laquelle chaque être se réalise par le sacrifice de la partie individuelle de lui-même. Dans les deux espèces de désirs, le monde est au service du moi, dans la seconde on voit bien comment nous sommes obligés de passer vers le dehors pour opérer un retour vers le dedans, mais dans la première, le monde joue le rôle d'instrument et non pas de fin véritable. Seulement dans le premier cas on le met au service du moi, et dans le second, au service d'une communion entre les esprits : il est pour eux à la fois un lien et un témoin.

L'amour. — Le désir est toujours particulier et toujours nouveau, il accuse une subordination de la conscience à l'égard de l'objet, il est le signe de son insatisfaction et par conséquent d'un conflit entre le monde et elle qui se redouble par un conflit à l'égard d'elle-même. Telle est la raison pour laquelle, bien que le désir paraisse être un appel vers la valeur, on a pu croire souvent que le sommet de la conscience consistait dans l'extinction du désir. A ce moment-là seulement la conscience obtiendrait la paix véritable ; mais cette paix ne saurait être définie comme une paix purement négative, comme un retour vers l'indifférence et vers l'inertie. Il faut que ce soit une paix active, dans laquelle le désir soit purifié, et au lieu de nous asservir à l'objet coïncide avec l'exercice même de notre liberté. C'est le moment où le désir se convertit en amour : on peut considérer cette conversion du désir en amour comme exprimant admirablement l'acte fondamental par lequel la conscience valorise et spiritualise tous les mouvements de la nature.

Il arrive que l'on considère l'amour comme une forme du désir : mais, bien que l'amour prenne naissance dans le désir, de l'un à l'autre on observe une transformation profonde et même un changement de sens comme chaque fois que l'on passe de l'ordre de la nature à l'ordre de la valeur.

1° Le désir est à l'origine même de la vie, tout proche encore de l'instinct qui se divise dans le désir et vient s'appliquer à un objet particulier. Il devance l'apparition de la volonté et semble un obstacle pour elle, au lieu que l'amour le dépasse et lui donne sa grâce et son efficacité. Le désir est à la base de la théorie des valeurs une sorte de reflet des valeurs dans la nature ou plus justement encore un appel de celle-ci vers la valeur. Au lieu que l'amour est au sommet des valeurs spirituelles. Lui seul nous donne la présence de l'absolu. On désire une chose en vue d'une autre. Mais on n'aime pas ce que l'on n'aime pas absolument, sans que l'amour ait besoin d'une autre justification que lui-

même. Toute justification l'affaiblirait en substituant une raison particulière à sa plénitude indivisée. (Il y a dans toute valeur quand on la pousse jusqu'à l'extrémité une rencontre de l'absolu ; en ce point elles procèdent toutes de l'amour.)

2° L'amour apaise tous les conflits qui sont inséparables du désir : entre le dehors et le dedans d'abord, puisque ce que nous aimons, au lieu de nous manquer comme dans le désir, nous le possédons intérieurement de telle sorte que s'il semble qu'il nous soit refusé c'est dans la mesure où le désir encore se mêle à l'amour. Il apaise aussi les conflits au dedans même de nous, puisque dans l'amour notre liberté s'épanouit et qu'au lieu de rester à l'étape du libre arbitre où elle se sent esclave d'une hésitation et de ce propre coup d'état qui la tranche, elle est maintenant au delà du choix, non qu'elle ne se porte elle-même par choix vers l'objet de son amour, mais la possibilité même de ce choix le ferait apparaître moins parfait. Il réalise si l'on peut dire l'identité de la passivité et de l'activité mais de telle sorte que la passivité s'abolit dans l'activité elle-même, au lieu que quand il s'agit de la passion, qui elle aussi est un désir élevé jusqu'à l'absolu, c'est l'activité qui s'abolit dans la passivité. L'amour, dit justement Lequier, met la paix entre la nécessité et la liberté. Dans l'amour ce qui n'est pas moi, ce n'est plus ce qui me limite, ce qui me résiste, ce qui même dans le désir est pour moi une cause de douleur, c'est ce qui me donne à moi-même, ce qui met en œuvre ma propre liberté.

On pourrait montrer encore que le désir est lui-même exclusif, de telle sorte qu'il a l'aversion comme contre-partie au lieu que l'amour au contraire est rayonnant, bien qu'il ne s'adresse jamais qu'à la personne concrète, il est universel comme la raison. Mais tandis que celle-ci n'atteint jamais que l'abstrait, c'est-à-dire une forme commune aux différents êtres particuliers, le propre de l'amour c'est de découvrir dans chacun d'eux cette participation unique à la valeur que nous ne pouvons trouver en un point

sans la chercher aussi partout. De telle sorte que l'amour comme la valeur n'a pas de contraire. Aimer quelqu'un ce n'est pas haïr quelqu'autre. Nous touchons ici ce point suprême où il faut dire que l'amour et la haine ne peuvent être associés et se diviser le monde. Qui aime ne peut haïr. Qui hait ne peut aimer. Ce qui permet de trancher le problème de savoir si la haine elle-même peut avoir de la valeur. Car il n'y a pas de « haines généreuses » et la générosité de la haine c'est l'amour même en tant qu'il soulève jusqu'à lui cela même qu'il semble haïr ;

3° Le désir n'est jamais par lui-même que la recherche d'une satisfaction. Et elle ne peut pas se produire sans produire aussi la fin du désir. Au lieu que l'amour doit être défini par la recherche de la valeur, ce qui est la raison pour laquelle il ne cesse de se régénérer au sein même de sa possession. Tel est le caractère du véritable amour selon Platon, qui a toujours le beau pour objet et qui ne l'épuise pas. Aussi voit-on que si le désir est abandonné à lui-même il est toujours destructeur, au lieu que l'amour est toujours créateur. Mais le désir est un appel vers l'amour, il l'emprisonne il est vrai à l'intérieur de la nature, dans laquelle il éveille cette puissance de création charnelle qui ne prend son sens véritable que si elle peut se convertir en une puissance de création spirituelle ;

4° On observera encore que le désir s'applique toujours à des choses tandis que l'amour ne s'adresse qu'à des personnes. Et quand l'amour le cède au désir la personne même est traitée comme une chose. Telle est la raison pour laquelle le désir cherche la possession au lieu que l'amour s'exprime par le don. Ajoutons enfin que c'est parce que l'amour atteint la personne qu'il nous oblige à aller jusqu'à l'intériorité même de l'être, c'est-à-dire jusqu'à la valeur au lieu que le désir se contente de l'objet, c'est-à-dire du phénomène. C'est ce que l'on peut exprimer en disant que l'amour est toujours amour de charité en entendant par là qu'il est cet amour de la valeur qui n'a de sens que s'il est l'amour

d'une personne et de toutes et en tant précisément qu'il cherche à les faire accéder toutes à la valeur, chacune selon la vocation qui lui est propre. Ce que l'on vérifie facilement quand on observe que le désir change toujours, précisément parce qu'il s'applique à un objet particulier qui, n'étant qu'objet, est limité, incapable de le satisfaire, au lieu que l'amour renouvelle indéfiniment la puissance d'attachement à un même être, en raison de l'infinité même qu'il porte en lui et qu'il n'a jamais fini d'actualiser. C'est la raison aussi pour laquelle le désir est toujours dans le temps et l'amour toujours dans l'éternité. C'est la même idée que l'on retrouve encore en disant que le propre du désir, c'est d'être indéfini, au lieu que l'amour porte en lui un infini actuel, ce qui montre assez clairement pourquoi le désir ne vit que du manque et l'amour de la possession, de telle sorte que le désir ne cesse de demander au lieu que l'amour ne cesse de répandre : l'un a toujours besoin d'un secours étranger et l'autre semble toujours se nourrir de lui-même. Mais on pourrait dire que l'amour est toujours mélangé de désir ce qui explique pourquoi Platon le considère toujours comme étant à la fois misérable et comblé.

Conclusion. — Il est naturel que les états affectifs présentent dans le développement de la conscience une sorte de primauté. Car ils préexistent à l'exercice de cette activité personnelle par laquelle nous assumons la responsabilité de notre vie propre. Ils sont contemporains de l'existence même. L'aube de la conscience est une aube affective. L'affectivité accompagne la spontanéité dans tous ses élans. Elle exprime aussi bien l'impulsion qui l'anime avant que la réflexion s'en soit emparée, que les réactions auxquelles elle est assujettie, selon que la nature la favorise ou la contraint. Et peut-être pourtant faut-il dire de l'affection qu'elle est le signe de la valeur plutôt qu'elle n'en est l'essence. Et il arrive souvent sans doute qu'en cherchant la satisfaction affective, nous préférions le signe même à la chose signifiée. Car leur correspondance n'est

pas immédiate ; c'est à nous qu'il appartient de la réaliser, comme celle du langage et de la pensée. Et comme on se contente souvent du mot quand l'idée manque, il arrive aussi que l'on préfère le plaisir au bien. Seulement cela n'arrive point sans que le langage s'altère et le plaisir se corrompe. Non seulement on finit toujours par manquer la chose quand on croit que le signe en tient lieu : mais du signe même on finit par perdre l'usage.

Il est donc naturel de commencer l'étude de la valeur par l'étude des signes affectifs qui l'expriment. On cherchera ensuite quelle est la réalité que ces signes figurent, quels sont les actes qui leur donnent leur plénitude significative. La critique de l'affectivité ressemblera à une critique du langage : mais elle nous conduira vers un sommet de l'âme où le signe devenant adéquat à la chose, c'est-à-dire le plaisir à la valeur, il deviendra impossible de les séparer. En comparant l'état affectif à un signe, nous nous servons évidemment d'une métaphore car l'état affectif qui est en même temps le fondement de notre être subjectif, nous donne la conscience de nous-même et ancre dans la totalité de l'Être l'intériorité même de notre vie personnelle. De là la valeur métaphysique que tant de penseurs ont toujours attribuée à l'affectivité. Elle est un signe pourtant car l'être réside dans l'action qu'il accomplit plutôt que dans l'état qu'il subit, si profondément que cet état puisse l'atteindre. Certains êtres sans doute ne cessent de pâtir ; ils s'identifient avec complaisance à ce qu'ils ressentent. Mais il faut dire que c'est précisément le devoir de chacun de nous de faire que ses états affectifs ne soient que des signes et que, au lieu de retenir et d'accaparer toute notre activité, ils n'aient pour rôle que de la régler, en l'obligeant sans cesse à s'approfondir et à se dépasser.

La valeur ne réside pas dans l'affectivité que nous subissons, qui ne peut pas par conséquent se suffire à elle-même, et qui est un témoin de la valeur, mais non point son essence. Cependant c'est l'affectivité qui la décèle : c'est elle qui nous découvre cette

opposition élémentaire du plaisir et de la douleur qui n'est pas l'opposition du bien et du mal, mais qui en est pour ainsi dire la première marque. L'affectivité fournit le réactif qui nous montre que le moi participe à l'événement, qui m'oblige à m'intéresser à la réalité, à y prendre part. Ainsi l'affectivité ne m'enferme pas à l'intérieur de moi-même, elle me met en relation avec les choses ou les personnes considérées dans leur rapport avec moi ; et si c'est ce rapport qui constitue pour moi la valeur, elle est le clavier qui me découvre les différences entre les valeurs. Ainsi la qualité de nos plaisirs et de nos douleurs doit être considérée comme la matière donnée du jugement de valeur.

En fait, *c'est dans une certaine solidarité de l'affectivité et de l'activité que réside l'essence de la valeur*. Mais l'activité n'a pas comme on pourrait le croire l'affectivité pour but, le désir déjà cherche la possession de l'objet et non pas le plaisir qui l'accompagne, et qui est seulement la marque de sa présence. L'activité dans ses formes les plus hautes n'a nullement le plaisir pour fin, elle porte sa fin en elle-même : elle tend toujours par l'intermédiaire de l'objet vers l'exercice d'une activité de plus en plus parfaite ; et la joie même qu'elle produit en est l'effet et non point le but.

Parenté des valeurs affectives et des valeurs esthétiques

Il y a une parenté étroite entre les valeurs affectives et les valeurs esthétiques qui éclate dans la parenté de sens entre les mots. Elle conduit à se demander si l'affection ne reçoit pas un caractère esthétique au moment précisément où elle prend un caractère de valeur. Il n'y aurait pas alors d'autres valeurs affectives que les valeurs esthétiques. Mais cela n'est pas vrai, tout d'abord parce que l'affection en tant que telle ne peut pas être identifiée avec un fait pur, elle enveloppe toujours en elle l'affirmation d'un intérêt, c'est-à-dire d'une valeur impliquée ou sup-

posée qu'il s'agira ensuite pour nous de justifier, d'autre part toute affection n'est pas le prélude d'une émotion esthétique qui n'est qu'une spécification particulière de la valeur. Elle peut être le prélude aussi d'une émotion morale ou religieuse qui nous découvrira une autre espèce de valeurs. D'autre part cette thèse dans laquelle l'affectif s'affine en esthétique cache une réduction de l'esthétique à l'affectif que l'on étend à toutes les valeurs au risque d'abolir ce qui fait le caractère original de chaque espèce de valeur (on ne pourrait le retenir que par une sorte de cercle où l'on distinguerait des espèces de l'affection dont la définition ne serait pas empruntée à l'affectivité elle-même). Cependant s'il est vrai qu'il n'y a point de valeur qui ne se découvre d'abord à nous par une touche affective, nous dirons que les valeurs esthétiques dérivent de l'affection que produit en nous la contemplation du monde, ce qui explique suffisamment pourquoi nous ne pouvons passer des unes aux autres que par l'intermédiaire de la représentation, c'est-à-dire de la fonction intellectuelle. De là aussi la relation profonde que l'on a toujours établie entre la vérité et la beauté, non point pour dire que la beauté est la vérité de l'objet (car la vérité de l'objet appartient à la science et non point à l'art), mais pour dire qu'il y a une vérité intérieure à l'objet qui est précisément sa beauté.

COMPLÉMENTS DE LA DEUXIÈME PARTIE

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE PREMIER

1. *Conflit entre les valeurs.* — La complexité de chaque valeur particulière provient d'une part, sur le plan qui lui est propre, de la liaison qu'elle réalise entre l'activité de l'esprit et les conditions matérielles qui lui sont offertes et à travers lesquelles elle cherche à s'incarner, et d'autre part, dans la hiérarchie entre toutes les valeurs, de sa relation avec les valeurs qu'elle suppose et qui la supposent. Il y a donc des conflits inséparables de la considération de toutes les valeurs, qui éclatent dans chacune d'elles et entre elles, qui résultent non pas seulement de la diversité des éléments à l'aide desquels elle se constitue et dont elle réalise l'unité, mais de la nature de ces éléments qui sont tels qu'ils doivent permettre une ascension à laquelle l'un résiste, et que l'autre cherche toujours à produire.

Ainsi on peut dire qu'il y a des conflits intérieurs à la valeur économique qui sont d'une manière tout à fait générale celui de la production et de la consommation et dans son application à la propriété elle-même, celui du travail et de la jouissance.

Du moment, disait Locke, qu'un homme a mêlé son travail à la terre, son fruit lui appartient. Mais on sait bien qu'une telle correspondance n'est jamais réalisée. La chose est une réalité que le travail transforme pour y incorporer l'utilité, de telle sorte que si l'on ne devait posséder rien de plus que son travail, on ne devrait posséder de la chose elle-même que le travail que l'on a

réussi à y incorporer. Mais il y a la plus grande inégalité dans le degré même de travail qui est nécessaire pour que la chose nous devienne utile. Il faut qu'il se produise alors une sorte de confrontation entre les formes du travail qui en compense la différence d'efficacité et leur donne à toutes le même droit sur l'utilisation des choses. Alors les choses en tant que choses ne seraient à personne jusqu'au moment où le travail les aurait modifiées. A ce moment, il faudra distinguer entre le droit qu'a sur elles celui qui aura donné son travail, et qui pourra être représenté par un salaire, et le droit que pourra acquérir celui qui en revendique l'usage, et qui pourra échanger contre elles un autre salaire. Tous les problèmes ne sont pas résolus par là : ce sont là des relations purement géométriques et abstraites qui se trouvent elles-mêmes singulièrement compliquées par les relations réelles entre les individus dont la vie est engagée dans la durée et qui mêle si étroitement le fait au droit qu'il devient presque impossible de les distinguer. Le droit lui-même tend à se changer en privilège. Le passé est invoqué comme un titre à l'acquisition dont le bien-fondé ne pourra jamais être vérifié, l'avenir comme un titre à l'usage exclusif qui jouera toujours négativement, même s'il n'est pas assuré de jouer jamais positivement.

Un autre conflit et le plus grave peut-être est celui qui résulte de l'opposition entre le travail et le besoin. C'est le travail qui produit l'utilité et qui donne, semble-t-il, un droit à l'usage. Mais l'usage est toujours en rapport avec le besoin. Or que l'on ait plus de mérite, on n'a pas pour cela plus de besoins : on ne mange pas davantage. Et l'on ne réussira jamais tout à fait à surmonter cette difficulté en soutenant que là où les besoins les plus grossiers sont les moins intenses apparaissent d'autres besoins plus délicats dont la satisfaction est elle-même plus coûteuse.

Ces observations permettent de comprendre le rôle qui a toujours été attribué aux contradictions économiques. On peut dire que ces contradictions résultent de la nature des choses,

c'est-à-dire de l'opposition de facteurs qui viennent se composer entre eux pour former la valeur et qui dans le présent rejoignent et affrontent à la fois le passé et l'avenir, le travail et le besoin, etc.

Ces contradictions elles-mêmes inséparables de la valeur économique ne doivent pas être confondues avec celles qui résultent de la multiplicité des individus et de la concurrence des intérêts. C'est là seulement une sorte d'application au domaine économique de la lutte pour la vie telle que Darwin l'avait décrite.

Mais la question importante est de savoir comment ces deux espèces de contradictions peuvent être surmontées. On pourrait alléguer d'abord que si elles s'expriment par des crises et par des combats qui produisent beaucoup de misère, elles maintiennent dans la société un état de tension qui suscite le jeu de toutes les activités et qui est favorable à l'accroissement de la valeur. Faut-il aller jusqu'à penser comme Bastiat que la thèse du chacun pour soi suffit à produire certaines harmonies que l'intervention de la volonté ne pourrait que troubler ? Mais il n'en est pas ici comme des lois de la physique qui nous ramènent toujours vers un état d'équilibre. Ou du moins cet état d'équilibre est comme une sorte de mort de l'univers qui ne peut appartenir qu'à la nature inanimée au lieu que le monde de l'homme ajoute sans cesse à la nature : c'est un monde d'inventions et de créations où chaque démarche suscite un trouble au lieu de l'apaiser. Outre que l'équilibre dont on nous parle ne peut aller sans beaucoup de sacrifices que l'on ne peut accepter comme un bien qu'au mépris des exigences de la conscience morale, c'est celle-ci seule qui peut vaincre les contradictions inséparables dans la valeur économique de la multiplicité des facteurs constitutifs et de la multiplicité des individus. C'est elle qui transforme ces rapports de force en contradictions qui doivent être résolues. Ce qui veut dire qu'ils ne peuvent l'être que sur un plan plus élevé où ces rapports sont véritablement valorisés. Ici on peut observer une fois de plus qu'il n'appartient pas à la volonté de violenter la nature mais de la respecter au

contraire pour la faire servir à la réalisation d'un ordre dont elle fournit la matière, mais qu'il ne lui appartient pas de produire.

Ici comme partout les conflits proviennent de la relation qui s'établit nécessairement dans toute activité de participation entre l'activité et la passivité, entre ce que nous sommes capables de faire et ce que nous sommes obligés de recevoir. S'il n'y a jamais entre ces termes une exacte correspondance c'est parce que cette activité n'est pas créatrice et s'exerce dans un monde qu'elle se borne à modifier de telle sorte que le résultat qui se produit est toujours un effet composé de l'opération que nous avons accomplie et d'un jeu de forces que nous ne pouvons que subir.

Mais il est évident que ces problèmes intérieurs à la valeur économique ne sont pour nous des problèmes que parce que l'état de fait qui les suscite ne satisfait pas les exigences essentielles de notre conscience, de telle sorte que les poser c'est déjà subordonner le problème économique au problème social, c'est-à-dire indirectement au problème moral. De fait, nous savons bien qu'au centre de tous les problèmes économiques nous trouvons l'idée d'un équilibre à sauvegarder, d'une harmonie à établir entre des intérêts. Mais ni cet équilibre, ni cette harmonie n'auraient pour nous aucune valeur si nous n'y cherchions pas un effet de la justice.

2. *Primauté de la valeur spirituelle par rapport à toutes les autres valeurs.* — On discute à propos des valeurs économiques pour savoir si la valeur réelle réside dans le travail, dans la production ou dans la possession et la jouissance. Et l'on peut dire qu'au cours du XIXe siècle il s'est produit sur ce point une transformation dans les idées. Car jusque-là c'était la possession ou la jouissance qui comptait et le travail lui-même n'était qu'un moyen destiné à nous permettre de l'atteindre. Le travail qui requérait un effort et nous assujettissait à des besognes matérielles était généralement méprisé. Mais le travail est devenu la marque même de notre activité, et par là il acquiert une prééminence sur la

jouissance qui appartient à l'ordre de la passivité. Celle-ci nous subordonne à la matière, au lieu que le travail la domine. Enfin c'est seulement par le travail même qu'elle incorpore qu'elle devient pour nous une valeur de jouissance. Mais ce qui importe surtout, c'est de voir que la valeur ne réside ni dans la production, ni dans l'usage, mais dans leur rapport, car on ne produit rien sinon en vue de l'usage et l'usage dans son sens le plus pur n'est que l'acte même de la production qui se referme sur soi et s'achève. Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que la valeur n'est ni dans la production, ni dans la possession, ni même dans leur rapport, mais dans l'homme comme producteur et dans l'homme comme possédant, ou plus justement encore dans l'intention qui les lie.

3. *Les valeurs économiques ne sont que le premier degré de l'échelle des valeurs.* — Les valeurs économiques ne portent pas en elles le caractère de l'absolu. Car la valeur de ce besoin, de ce désir, de cette activité de la vie elle-même qu'elles supposent peut être mise en question. Ce qui déjà nous suggère, d'une part que si c'est l'esprit qui en juge, et d'autre part si elles ne peuvent être elles-mêmes justifiées que dans la mesure où elles rendent possible cette existence du corps qui est la condition sans laquelle l'esprit lui-même ne pourrait pas s'insérer dans le monde, que cet esprit qui les juge à la fois et qui les justifie doit lui-même être regardé comme le fondement suprême de toutes les valeurs.

4. Les valeurs économiques posent un problème difficile. Car d'une part on peut se demander si elles peuvent prendre place dans la hiérarchie des valeurs, car il arrive souvent qu'on les considère comme des faits assujettis à des lois naturelles, qui ne portent pas plus en elles le caractère de la valeur que les lois du monde matériel et dont il semble souvent qu'elles contredisent les exigences de la vie spirituelle au lieu de les servir. On parle alors de leur dureté, on allègue que ce sont des lois d'airain comme on

l'a dit de l'une d'entre elles. En disant seulement que ce sont des lois, on n'accepte pas de les laisser pénétrer dans ce domaine du consentement et de la liberté qui est l'unique domaine où la valeur puisse régner.

Et pourtant il semble que le nom de valeur ne puisse pas leur être refusé. Car tout d'abord elles sont des conditions qui permettent à l'existence et à la vie de se maintenir et de durer, de telle sorte qu'il semble qu'elles soient des valeurs hypothétiques inséparables de ces valeurs primitives dont nous pouvons croire que toutes les autres dépendent. Mais elles n'en dépendent pas au sens que l'on croit : car nous savons que l'existence et la vie ne sont elles-mêmes que les conditions des valeurs véritables. Elles ne recevront une valeur que par l'usage que nous en ferons. Et s'il est vrai que les valeurs économiques soient des moyens à leur service, ce sont seulement des moyens de moyens. De telle sorte que comme on l'aperçoit facilement, ce sont toujours les valeurs les plus hautes et non pas les plus basses qui doivent justifier toutes les autres : comme dans une échelle les échelons inférieurs soutiennent les échelons supérieurs, mais ils ne sont là que pour permettre qu'on les gravisse.

Il y a plus : les valeurs économiques ne peuvent pas être comparées à l'existence ou à la vie toutes nues. En elles l'existence et la vie trouvent déjà dans le milieu environnant ou dans l'activité qui en dispose des ressources qui peuvent leur être nécessaires ou utiles et sans lesquelles l'une et l'autre s'évanouiraient. Les valeurs économiques mettent déjà en jeu la conscience et la poursuite de certaines fins que la volonté cherche à atteindre : elle n'y parvient que par une mise en œuvre de la nature, où déjà tout notre être se trouve engagé dans le double rapport qu'il soutient avec le monde et avec les autres êtres. C'est déjà notre esprit qui entre en jeu pour permettre à l'existence et à la vie de subsister et de remplir leur véritable rôle qui est d'être les véhicules de son propre développement.

On comprendra maintenant que les valeurs économiques puissent exercer sur tant de consciences une sorte de fascination : elles pensent qu'il n'y en a pas d'autres, comme il n'y a pas d'autre réalité pour l'homme que le corps. Toutes les autres valeurs leur paraissent en dériver ; elles en expriment une forme en quelque sorte plus délicate, mais qui en demeure à la fois l'effet et l'image. Elles disparaissent dès que les autres sont en péril. Leur usage désintéressé compte à peine sinon pour remplir nos loisirs, mais elles se retournent toujours vers les valeurs économiques et c'est dans leur mise en œuvre et leur accroissement sans limites qu'elles doivent trouver leur véritable emploi. Ces valeurs sont les moins douteuses de toutes, personne ne les conteste, et pourtant nous dirons qu'elles sont hypothétiques, mais en ce sens seulement qu'elles tiennent leur valeur des fins mêmes qu'elles nous permettent de poursuivre et que si ces fins venaient à perdre pour nous tout caractère de valeur, la recherche des valeurs économiques ne nous apparaîtrait plus que comme une duperie, ou comme un mauvais rêve.

5. On pourrait dire que toutes les valeurs économiques ou d'utilité sont subordonnées aux valeurs vitales et par conséquent les impliquent. Pourtant les valeurs vitales ne sont pas elles-mêmes des valeurs catégoriques, car il faut les subordonner non pas au plaisir que la vie nous apporte, mais au bon usage que nous ferons de la vie et dont l'esprit seul est l'arbitre. Cependant on demandera s'il n'y a pas ici un cercle vicieux : car dit-on, nous jugeons alors de la vie au nom de certains concepts de la valeur que la vie elle-même a enfantés ; ce n'est là pourtant qu'une supposition naturaliste, du moins si c'est l'esprit lui-même qui a enfanté la vie comme la première condition de sa propre actualisation. On le voit bien dans l'ascétisme où l'esprit se décide contre la vie elle-même considérée non plus en tant qu'elle est la condition de son développement, mais en tant qu'elle lui résiste.

6. *La mort et le sacrifice.* — Le propre de la valeur, c'est de nous obliger à défendre la vie contre toutes les forces qui menacent de la détruire, c'est-à-dire de lutter contre la mort. Pourtant le corps ne doit être accepté que comme une condition de notre accession à la vie de l'esprit. Grâce à lui, nos différentes puissances trouvent un support et s'actualisent. Il ne faut pas que le corps les retienne et les enchaîne. Nous savons qu'il est appelé à disparaître et le mystère où nous laisse sa disparition qui semble retirer à notre vie participée les moyens mêmes par lesquels elle se réalise, est interprété par nous tantôt comme une catastrophe et tantôt comme une délivrance. Elle doit être acceptée comme une suite de notre vie dans le temps ; et cette acceptation est un refus de solidariser l'absolu de notre vie avec les conditions mêmes auxquelles la participation l'assujettit et qui en sont les instruments, mais non pas les éléments. C'est en vertu du même principe par lequel nous nous défendons contre la mort pour pouvoir accomplir tous nos devoirs dans le monde où nous sommes placés, que nous devons, non pas seulement accepter la mort qui est inséparable de la vie temporelle et qui ne fait qu'un avec elle, mais encore la préférer à la vie et même la revendiquer chaque fois qu'elle est l'unique moyen par lequel nous pouvons affirmer que la vie n'a de sens que par la valeur même qu'elle doit incarner. Telle est la signification du sacrifice qui est un triomphe de la vie sur la vie elle-même, le point où l'incarnation trouve sa raison d'être dans son dénouement, où la valeur sanctifie la vie tout entière en la renonçant.

7. Il n'y a que la valeur qui puisse être justificative de la création et de la volonté de création : et le vouloir-vivre lui-même n'a de sens que parce que la vie est une valeur, un premier pas dans l'acquisition de la valeur, dont tous les modes forment une unité et demandent à être parcourus selon un ordre hiérarchique des plus bas aux plus hauts. C'est seulement pour un regard

superficiel que les aspects différents de la vie peuvent être isolés les uns des autres ou confiés à des êtres séparés ; la vie est un seul élan, suspendu lui-même à la valeur dont tous les degrés sont solidaires jusqu'au faîte. Et si la vie est action on comprend que la valeur soit inséparable de toutes les espèces de l'action, de la plus humble à la plus haute, de la plus égoïste à la plus désintéressée, de la plus matérielle à la plus spirituelle.

8. Le caractère primordial des valeurs économiques, c'est *l'utilité*. « La valeur des choses, dit Condillac, est fondée sur l'utilité, ou ce qui revient au même sur l'usage que nous pouvons en faire » (*Comm. gouv.*, II, 2). Les deux mots méritent d'être distingués.

1° Le mot d'utilité ici sert à désigner un objet qui est en rapport avec nos besoins. Et le mot besoin atteste en nous la présence d'un manque que l'objet utile sera destiné précisément à combler. L'utilité montre assez bien que les valeurs économiques rétablissent en quelque sorte la signification de l'objet. Elles s'opposent à l'idéalisme, si l'idéalisme est une doctrine dans laquelle le sujet espère tout pouvoir tirer de lui-même. Et pourtant ce rétablissement de la signification de l'objet au lieu d'être en contradiction avec les exigences de la connaissance les confirme : car pour la connaissance aussi l'objet doit devenir à la fin une présence dont nous ne pouvons pas nous passer, qui vient remplir le vide de la conscience, satisfaire notre curiosité, que nous subissons et qui nous affecte. L'objet de la connaissance est destiné à apaiser les besoins de l'esprit comme l'objet économique les besoins du corps.

Pourtant le mot d'utilité ne caractérise avec exactitude que la valeur économique. Car bien que la connaissance puisse être elle-même utile et contribuer par la technique à la découverte ou à l'accroissement des valeurs économiques, pourtant nul n'oserait soutenir qu'il n'y a pas des connaissances désintéressées qui

résident dans la pure contemplation et ne requièrent de l'esprit qu'une sorte d'exercice pur. Il est vrai que l'on pourra élargir pour la leur appliquer encore l'acception du mot utilité : mais ce n'est plus alors qu'une sorte d'homonymie. Car le mot utilité est destiné semble-t-il à désigner des valeurs qui ne peuvent pas être à elles-mêmes leur propre fin. Elles sont conditionnelles, elles n'ont de sens qu'à condition que les fins auxquelles nous les faisons servir aient elles-mêmes une valeur absolue. Ce ne peut pas être le cas de l'existence et de la vie dont nous avons montré suffisamment qu'elles ont besoin d'être valorisées par l'usage qu'on en fait, loin qu'elles puissent être elles-mêmes l'étalon de toutes les valeurs. Ces valeurs sont supposées plutôt que clairement perçues. Et il ne peut pas en être autrement s'il s'agit pour nous non pas de les constater mais de les poursuivre afin de les posséder. Le mot même d'utilité suffit à montrer que les valeurs économiques ne sont pas des valeurs par elles-mêmes, mais les conditions de valeurs plus hautes dans lesquelles il faut qu'elles soient intégrées...

9. Le premier [caractère de la valeur économique] c'est *l'usage* ou si l'on veut la possibilité d'être consommée. La valeur économique comme telle s'éprouve par une jouissance qui est toujours personnelle. C'est là pourrait-on dire la fin même et en quelque sorte l'absolu de la valeur. C'est le dernier terme où non seulement elle s'éprouve, mais encore se réalise en se détruisant (ce qui peut être considéré comme une image de toutes ces valeurs personnelles qui portent toujours en elles l'exigence du sacrifice. C'est pour cela que le type de toutes ces valeurs, c'est l'aliment, mais toutes les autres valeurs économiques ont le même caractère, en vertu même de cette loi de l'usure qui est la loi du monde matériel).

10. Toute action ne procède pas de l'utilité. L'action la plus profonde est celle par laquelle l'être cherche seulement à s'expri-

mer. Il est possible que le mot de valeur représente d'abord simplement l'utilité. Ce qui suppose que le maintien et l'expansion de la vie est la valeur fondamentale qui donne son sens à l'utilité et qui la fonde. Mais le propre de la réflexion est de pousser tous les problèmes jusqu'à l'absolu. Telle est la raison pour laquelle il faut renverser le problème et se demander d'abord quelle est la valeur de la vie (qui est seulement un support).

Il n'est nullement évident que ce soit l'utilité comme l'admet l'empirisme qui ait guidé d'abord les démarches des premiers hommes. Et sur ce point la sociologie permet de dépasser et d'approfondir le pur empirisme psychologique.

L'idée d'une chose qui doit être respectée parce qu'elle nous met en contact avec l'absolu est une idée très ancienne. Il semble que le problème est moins de savoir comment nous pouvons l'acquérir que comment nous sommes toujours menacés de la perdre. La réflexion y contribue, qui nous éloigne de l'intuition et nous rapproche toujours de l'utilité. L'utilité ne compte pas, comme on le croit, par rapport au plaisir, mais par rapport à la vie.

11. Le sommet de l'utile, où l'utile se convertit en son contraire : ce qui n'est plus utile à rien, à quoi tout le reste est utile.

12. Valeur économique et temps. L'utilité est inséparable du temps, c'est une valeur différée.

13. On ne se méprendra pas sur la valeur propre de la technique qui réside, dit-on, dans l'utilité. Pourtant cette valeur n'est pas à proprement parler l'utile, mais *l'utilisable* : ce qui montre qu'elle est toujours en relation avec l'activité qui l'utilise et qu'elle tient de celle-ci la valeur qui lui est propre par l'appui même qu'elle lui fournit plutôt qu'elle ne la posséderait déjà en elle-même. Ce qui nous sauve de l'abus que l'on peut faire des valeurs particulières, c'est précisément leur rapport avec l'activité qui en dispose et qui, si on remonte jusqu'au principe même qui la régit,

est toujours l'activité de l'esprit pur. Cependant, cette activité ne se sépare pas des conditions qui lui permettent d'entrer en jeu, mais elle les valorise précisément en les transformant en moyens qu'elle met à son service.

14. Les Anciens avaient bien marqué la différence qu'il faut établir dans l'activité de l'homme entre les dons qui proviennent de la nature et ceux qui sont un effet de l'habileté ou de l'invention. Les aptitudes naturelles avaient été distribuées par Épiméthée, l'industrie et la technique avaient été révélées par Prométhée à Héphaistos et à Athena. Ce sont ces ressources de la volonté humaine qui devaient provoquer la jalousie des dieux, rendre les autres inutiles, les surpasser ou les tourner vers un autre usage, d'où le mal pouvait sortir ou un bien autre que celui qui était venu d'eux. Mais ce bien même n'était-il pas le mal pour eux ? Ainsi a commencé ce débat de la nature et de l'art, ou du créateur et de la créature dont on peut dire qu'il est au fond de toutes les consciences, qu'il constitue la substance de notre morale, de notre théologie et de notre théorie même des valeurs.

15. La valeur résulte pour Marx du seul travail manuel, et le travail intellectuel ne compte lui-même que dans la mesure où il est subordonné au travail manuel. Ce travail accuse à la fois notre domination sur la matière et notre servitude à son égard. C'est pour cela qu'il a été considéré par les uns comme une source de joie, par les autres comme une peine et une malédiction. Aussi peut-on parler d'un travail de l'esprit ; il est travail encore en tant qu'il a à vaincre la résistance du corps ; mais c'est là semble-t-il l'affaire de la volonté, qui aspire à une activité proprement spirituelle, et doit peiner et souffrir tant qu'elle ne l'a pas trouvée. Mais dès que celle-ci s'exerce, elle ne connaît plus que la joie. Dans le travail manuel lui-même nous constatons la même liaison de l'activité et de la passivité que dans toutes les formes de la participation, puisque le travail est lui-même une action du sujet qui

s'applique à une matière fournie par l'objet. C'est parce qu'il n'y a pas de matière pure, indifférente et omniprésente, c'est parce que toute matière est plus ou moins rare, plus ou moins exactement adaptée au dessein que le travail a sur elle qu'elle entre elle-même dans la composition de la valeur : mais le travail et la matière sont toujours associés d'une manière plus étroite qu'on ne pense comme on le voit dans les efforts qu'il faut faire soit pour la rechercher soit pour la proposer au travail qui la transformera : il n'y a point de moment où la matière, en tant qu'elle est susceptible de prendre place dans les valeurs économiques, puisse être considérée comme indépendante de tout travail. L'opposition du travail et de l'usage ou, comme on le dit, de la production et de la consommation ne fait que traduire à l'intérieur du sujet lui-même cette connexion entre l'activité et la passivité que nous venons de constater dans la relation du sujet et de l'objet. Seulement tandis que la passivité de la matière est antérieure à l'activité qui s'y ajoute, la passivité dans la jouissance apparaît comme un effet postérieur à cette activité et l'achève.

16. Nietzsche observe une liaison entre la moralité et la *propriété* : « On déracine la moralité quand on déracine les bornes qui séparent les terres » (*Le voyageur et son ombre*, p. 387). C'est que la propriété, si elle est une affirmation de l'égoïsme, est en rapport soit avec un passé qu'elle conserve et qu'elle accroît, soit avec un travail qu'elle rémunère et par conséquent qu'elle suscite. De telle sorte que la ruine de la propriété ne peut que produire la dissipation et la paresse. Il y a plus : la propriété n'a de sens que si elle est respectée, et ce respect doit être assuré par l'Etat qui au nom de l'égoïsme limite les empiétements mutuels des différents égoïsmes. D'où l'on peut tirer que la propriété contribue à produire une sorte d'image matérielle de la moralité, plutôt qu'elle ne favorise son intentionnalité profonde. Il y a même un mal inséparable de la propriété par cette sorte de complai-

sance de l'individu dans ce qu'il possède qui l'attache et le subordonne à la matière, par l'exclusion de son usage en ce qui concerne tous les autres individus, par le privilège qu'elle accorde à quelques-uns, par cette inégalité qu'elle produit entre tous les hommes qui est la source de tant d'envie et de haine. Mais on n'a jamais proposé que deux sortes de remèdes à ces maux : le partage égal, dont il est évident qu'il est lui-même injuste puisqu'il néglige tant de différences qui constituent soit dans les facultés, soit dans les besoins, l'originalité même des individus, et puisque comme on l'a remarqué si souvent, il suffit de la poser pour qu'elle soit aussitôt détruite — et la communauté qui ne l'abolit qu'en apparence puisqu'il ne peut s'agir que d'une communauté potentielle qui doit s'actualiser en une propriété réelle dès qu'il s'agit d'objets dont l'usage est proprement individuel. Ainsi il y a une communauté idéale des biens de l'esprit, bien que la possession que nous pouvons en avoir soit toujours celle de telle conscience et non point de toutes. La propriété est une suite de l'existence même d'un corps qui nous est propre et qui ne pourra jamais devenir commun à tous ; et par conséquent le philosophe de la propriété ne doit pas tant s'attacher à fonder la propriété qu'à la circonscrire. Elle ne peut s'étendre que sur ce qui a du rapport avec notre existence individuelle en tant qu'elle est inséparable du corps : elle est sur le trajet qui va de l'activité à la passivité, c'est-à-dire du travail à la jouissance, du temps de la production et de l'acquisition au temps de la consommation qui est celui de la destruction, de l'organisme séparé à la communauté sociale et des biens dont chacun peut disposer à la totalité des biens qui sont disponibles. Ce sont les rapports variables entre ces termes antinomiques qui constituent les difficultés concrètes du problème de la propriété et que les théoriciens et les politiques cherchent également à surmonter, les premiers par la dialectique et les autres par des mesures appropriées aux événements. L'une des antinomies les plus curieuses dans le problème de la propriété

est celle qui s'établit entre le mérite et le besoin. Mais bien que ce soit le besoin semble-t-il qui justifie la possession des biens dont il s'agit de faire usage, pourtant nous ne pouvons pas fonder le droit de propriété sur la seule instinctivité du besoin. Ici encore nous ne parlons du droit de propriété, nous ne considérons la propriété même comme une valeur que parce que, non contents de satisfaire nos besoins, elle accroît aussi notre puissance. Et pour que la propriété participe à la vie la plus haute de la personne et la traduise, nous voulons la fonder sur notre propre activité créatrice, en la considérant sous sa double forme de la capacité et de l'effort. Ce qui d'ailleurs produit sans cesse de nouvelles difficultés car il est possible, et même il arrive presque toujours, que cette activité se corrompe et au lieu de relever le caractère de la propriété, s'abaisse elle-même jusqu'à la cupidité, c'est-à-dire s'y asservisse.

17. Le caractère des valeurs économiques qui est corrélatif de la propriété comme le travail est corrélatif de l'usage est le *transfert*. Car si la propriété exprime le lien original des biens économiques avec l'individu qui exclut de leur consommation, c'est-à-dire de leur jouissance, tous les autres individus, la propriété peut passer de main en main ce qui montre que le rapport de la propriété et de tel individu n'est pas un rapport unique et immuable (ce qui bloquerait l'individu dans sa solitude économique en l'isolant des autres individus, en le rivant d'une manière déterminée à certaines choses), mais un rapport mobile et permutable qui *le rend indépendant des choses particulières et solidaire de tous les autres individus*.

C'est le transfert des biens économiques qui montre qu'il y a en eux un caractère d'universalité, mais qui est tel pourtant qu'il reçoit toujours une forme variable selon la convenance propre de chaque individu et le changement même de ses besoins ou de ses goûts. Ainsi le transfert des biens économiques montre à la fois

comment chaque individu peut s'en détacher et comment c'est par le moyen des autres individus qu'il est capable de se les procurer.

Aussi a-t-on vu de bonne heure que si les valeurs économiques sont des valeurs d'usage, elles n'achèvent de se constituer que quand elles deviennent des valeurs d'échange. La valeur économique ne mérite le nom de valeur qu'à partir du moment où elle devient capable d'être échangée. C'est dans l'usage que réside le caractère concret de la valeur économique et, si l'on peut dire, son contenu réel ; mais c'est dans l'échange que la valeur fait la preuve de sa signification proprement humaine. La transmutation réciproque de la valeur d'échange et de la valeur d'usage prouve dans chaque être son impuissance à se suffire et, dans cette impuissance même, le secours qu'il peut apporter à l'impuissance de l'autre.

Le transfert trouve son expression la plus immédiate dans le commerce. Il faut remarquer que le commerce suppose non pas seulement un transfert de la marchandise d'un individu à un autre, mais encore son transport d'un lieu à un autre, c'est-à-dire à la fois dans l'espace et dans le temps. Par là on voit comment la valeur se trouve modifiée par le transfert lui-même qui peut la rendre accessible, puisque avant elle ne l'était pas, et qui n'y réussit pas sans un travail dont il faut dire qu'il s'ajoute au travail par lequel la matière avait été rendue utilisable. Cependant on remarquera que dans le commerce on ne tient compte que de la relation entre la marchandise qui a été rendue disponible et les besoins que l'on peut en avoir. Tous les privilèges se trouvent abolis dans cette confrontation entre ce qui peut être désiré et ce qui l'est.

C'est dire que le marché est gouverné par la loi de l'offre et de la demande où l'on a pu voir la seule expression réelle des valeurs économiques en tant qu'elles dépendent dans le monde de la proportion entre les biens disponibles et les besoins à satisfaire, entre les individus de leurs possibilités mutuelles d'échange, dans chaque

homme de la relation entre la grandeur de ses ressources et celle de ses désirs. C'est une loi d'équilibre qui dérive de la nature des choses, du rapport des êtres et des choses, et dans tout être du rapport entre ce qu'il peut donner et ce qu'il demande à recevoir.

Et l'on considère souvent en particulier dans l'école libérale ce triple équilibre comme répondant à la fois aux exigences de la vérité et de la justice. La volonté humaine, en prétendant s'y ajouter pour le régler ne ferait que le dénaturer et le falsifier. Cependant il est difficile d'admettre que nous soyons là en présence d'une loi comparable aux lois du monde matériel et sur laquelle la volonté humaine n'ait aucune prise. Il y a plus : l'homme et la nature forment un tout solidaire. Les lois physiques elles-mêmes sont en partie notre œuvre et l'homme les tourne toujours à son usage. A plus forte raison est-il impossible d'admettre qu'il ne puisse pas ordonner dans le monde les relations qui peuvent exister entre la production ou l'accumulation des biens matériels et l'utilisation qu'on en pourra faire, dans la société les relations entre les différents individus que l'on voit souvent entrer en concurrence là où ils pourraient coopérer, et dans chaque individu la relation entre ce qu'il désire et ce qu'il peut.

Il y a un équilibre brutal qui est l'effet d'un ordre qui s'impose à nous malgré nous en vertu d'une simple composition des forces matérielles et un équilibre plus subtil et plus vrai que la conscience sera capable non pas seulement de comprendre, mais d'approuver, et qui est l'effet d'une sage adaptation entre les choses et les besoins ou entre la production et l'usage, dans l'activité de tous les hommes et de chacun d'eux. La raison n'est pas toujours victorieuse : dès qu'elle cède, l'équilibre matériel qui est un équilibre entre les forces, reparaît avec une inflexible nécessité. C'est une sorte de retombée de l'esprit sur le plan de la matière. Et il peut arriver encore que la volonté, en essayant de le modifier afin de lui donner une signification l'altère, introduise en lui un gauchissement qui paralyse son jeu et l'empêche même de devenir ce

qu'il ne doit jamais cesser d'être, à savoir le support d'un ordre spirituel qu'il nous appartient de créer par son moyen.

Mais ces échecs ne doivent pas suspendre ni ralentir notre effort. Il n'y a rien dans la nature qui puisse porter une valeur spirituelle sans la collaboration de l'esprit. Mais il n'y a rien non plus dans les œuvres de l'esprit qui ne soit voué à l'écroulement s'il ne trouve pas dans la nature elle-même ses racines les plus profondes et les forces mêmes que l'esprit utilise et qu'il discipline.

Dans aucun cas le rôle de la volonté ne peut être de substituer à un ordre naturel un ordre rationnel qui serait sans rapport avec le premier et présenterait un caractère destructif et révolutionnaire. La raison elle-même est en un certain sens issue de la nature et implantée en elle. Elle prend celle-ci comme matière : elle infléchit son cours plutôt qu'elle n'en change le sens et la force même dont elle dispose, c'est la nature qui la lui prête. Les valeurs économiques sont au point de rencontre de la volonté humaine et de la nature ; il y a par conséquent trois facteurs qu'elles supposent et qu'il nous faut toujours mettre en relation les uns avec les autres : l'un consiste dans les *ressources* mêmes que la nature nous apporte et qui il est vrai n'ont pour nous un caractère de valeur que dans leur rapport avec les *besoins* de l'homme, le troisième consiste dans cette *activité transformatrice* par laquelle l'homme a essayé de réaliser l'adaptation de ces ressources et de ces besoins. On voit tout de suite que ces facteurs en s'opposant créent entre eux ces antinomies que les économistes se sont complus à décrire.

Et il arrive que l'on veut réduire la valeur à ce troisième facteur parce qu'il met en jeu précisément l'effort et le mérite, et que c'est de lui seulement que notre liberté est capable de disposer. Ainsi, la valeur semble réintégrer ici l'idée morale de mérite. Et même on peut dire que le progrès de l'homme en ce qui concerne la valeur économique consiste dans la substitution graduelle à une appréciation fondée sur l'utilité d'une appréciation fondée

sur le travail et sur le mérite. Il est évident que cette substitution ne peut pas être fondée sur le jeu des forces naturelles et qu'elle ne peut pas se réaliser sans la contrainte : autrement toutes les ressources de la terre appartiendraient au plus fort qui pourrait confisquer en un tour de main les résultats du travail le plus habile et le plus persévérant.

Le problème que nous posons est celui du rapport des valeurs économiques avec la justice. On peut dire que la justice intervient toujours avec la considération de l'individu. Dans le domaine de la vie collective...

18. Il semble que les valeurs économiques peuvent être réduites à *l'intérêt*. Mais la nature de l'intérêt ne se trouve pas épuisée par la relation de moyen à fin car le moyen ici est un objet dont la possession pour moi est une jouissance. De telle sorte que l'intérêt schématise au niveau de la valeur économique le lien de l'objectivité et de la subjectivité qui est caractéristique de la valeur. Seulement par une sorte de paradoxe, l'activité ici s'attache seulement à la poursuite du moyen et la fin consiste uniquement dans la passivité à l'égard du plaisir que je subis. Au lieu que dans l'ordre de subordination entre les aspects de la conscience sur lequel se fonde la théorie de la valeur, il faudrait que la possession elle-même ne fût qu'un moyen au service d'une activité spirituelle qu'elle devrait libérer au lieu de l'enchaîner.

Le rôle joué par l'intérêt dans les valeurs économiques montre bien comment le temps s'introduit non pas seulement comme moyen d'acquisition, mais comme élément constitutif dans chaque espèce de valeur. Le capital est une sorte de productivité par le temps accumulé. Nous observons ici par conséquent une illustration matérielle de la théorie générale de la valeur telle que nous l'avons exposée. L'opposition de l'acte et de la donnée se retrouve dans la distinction entre le travail et la richesse naturelle ; celle-ci cependant porte toujours la marque du travail : ainsi la donnée

n'est jamais immédiate, elle est toujours transformée par l'acte qui l'appréhende. Le travail ici n'est rien que par son accomplissement même de telle sorte que, bien qu'il soit l'origine de toutes les valeurs, et la plus haute de toutes, il tend toujours vers une possession qui ne peut être obtenue que dans l'avenir ; et comme notre activité est une activité de participation et non pas de création, il est incapable de rien produire sans une donnée qu'il transforme et dans laquelle il s'incorpore lui-même afin de pouvoir être utilisé. De même, je dispose dans le capital d'une richesse qui s'est accumulée mais qui, si je ne me contente pas d'en jouir, enferme en lui l'avenir comme un possible qu'il appartient au travail de mettre en œuvre. Nous vérifions donc ici d'une manière saisissante l'opposition et la connexion de l'acte et de la donnée qui est la condition même de toute participation. De la participation elle-même, nous retrouvons tous les modes sur le plan économique dans une solidarité ininterrompue mais dont l'équilibre est souvent rompu, entre la jouissance et la productivité. Alors tous les termes par lesquels la valeur peut être définie prennent tout à coup un sens positif où il est difficile de les reconnaître comme on le voit dans tous les rapports qui règlent les relations des êtres les uns à l'égard des autres en face des richesses actuelles et de la richesse acquise, du capital et du travail. Il est remarquable ici que l'acte de participation tend à se confondre avec le travail en produisant une possession corrélative, la richesse considérée en tant qu'objet à transformer ou en tant qu'objet de jouissance fournissant une sorte de matière commune de la participation à laquelle l'acte du travail est seul capable de donner une appropriation.

Ces rapports sont faussés chaque fois que la disposition passive de la richesse est mise au-dessus de l'activité, en fait un moyen à son service et crée un privilège à son détriment. Nous sommes également choqués de trouver en elle une possibilité inemployée ou l'objet d'une jouissance qui l'anéantit sans permettre qu'elle fructifie.

19. Capitalisme expectateur de la valeur future (temps) plus encore que [de] la valeur accumulée.

20. Dans la théorie qui lie la valeur à l'avenir, c'est la dépense qui est le but, non l'acquisition.

21. Les moines et les calvinistes créent la richesse par ascétisme (ne la consomment pas).

22. Argent. Possibilité et exigence de réalisation : image et caricature de la valeur véritable.

23. *L'argent.* — L'argent figure admirablement dans le domaine des valeurs économiques ce caractère universel que possèdent toutes les valeurs, que l'on retrouve dans leurs formes les plus particulières et qui représente proprement ce qui en fait des valeurs, mais qui est tel cependant que la valeur n'est rien aussi longtemps qu'elle ne s'est pas incarnée dans une réalité concrète et individuelle.

24. L'argent considéré comme représentatif de toutes les valeurs économiques met en lumière certains caractères distinctifs de la valeur en général. Lui aussi est une potentialité dont on peut dire qu'elle ne devient une valeur que par l'usage qu'on en pourra faire. Cette potentialité est elle-même acquise comme le sont toutes ces puissances mêmes qu'il appartient à la valeur de mettre en œuvre, et qui ne sont rien en nous si nous ne sommes pas capables d'abord de les reconnaître et de les dégager ; elles sont comme l'argent un effet de la naissance et un fruit de l'effort. On en juge donc par l'emploi qu'on en fait.

25. C'est parce que le mot de *prix* semble désigner toujours la valeur en tant qu'elle est susceptible d'être mesurée qu'il est employé parfois, même quand il s'agit des valeurs les plus délicates, pour marquer l'estime où la valeur est tenue par les autres

hommes. Ainsi on trouve chez un moraliste contemporain, Bernard Grasset (*Les chemins de l'écriture*, p. 172) : « La valeur d'un homme n'entre dans le prix qu'il a pour les autres que pour autant qu'elle leur est attrait, agrément ou avantage. » De même : « Le prix de l'homme est l'enrichissement qu'il procure à ses semblables. » Et jusque dans le commerce, « la valeur a moins de prix que l'utilité et l'agrément », ce qui montre comment la valeur économique peut être objectivée dans des signes et dissociée des facteurs qui permettent à la conscience de l'apprécier et d'en jouir.

26. Les lois économiques visent à définir un certain rapport entre l'effort et la satisfaction, c'est-à-dire entre notre activité et notre passivité.

27. Il y a un optimum économique qui dans la théorie de l'*échange* s'exprime par le double avantage des personnes entre lesquelles se produit l'échange, ou qui réside, selon le langage des modernes, dans l'égalité entre le coût marginal et l'utilité marginale.

28. *Vocabulaire des valeurs économiques.* — Le vocabulaire des valeurs économiques est singulièrement instructif. On notera :

1° Le privilège dont jouit le mot propriété qui figure bien dans l'ordre de la matière cette appropriation dont on peut dire qu'elle est une exigence inséparable de toute valeur et sans laquelle l'être même ne serait pour nous qu'un spectacle étranger et indifférent ;

2° La liaison de la valeur économique et du prix qui exprime sans doute une mesure de la valeur et établit entre les valeurs différentes une relation quantitative, mais qui dans un sens plus subtil désigne ce qu'il y a véritablement de qualitatif et d'incomparable dans toute valeur, comme on le voit dans l'emploi de précieux qui est l'adjectif de prix.

Cela nous permet d'observer que le mot prix est affecté de

deux sens différents : l'un qui a une acception exclusivement quantitative, c'est le prix auquel une chose peut être achetée ou vendue, l'autre exclusivement qualitatif qui désigne précisément ce qui échappe à toute évaluation numérique et ne peut être échangé contre rien. C'est en associant les deux sens du mot prix que l'on peut considérer les choses qui ont le plus de prix comme étant sans prix non pas seulement parce qu'elles surpassent toute grandeur, mais parce qu'elles ne sont point de l'ordre de la grandeur, et sont toujours dans leur ordre uniques et incomparables.

Dans le même sens encore on peut observer que le mot rare peut toujours être associé à toutes les formes de la valeur : à la valeur économique s'il s'agit d'une rareté en quelque sorte matérielle, de la rareté d'une chose qui éveille le désir, et aux valeurs spirituelles elles-mêmes qui sont d'autant plus rares qu'elles correspondent à un degré plus haut dans la hiérarchie et à une ascension plus difficile.

En ce sens les choses qui ont le plus de prix échappent nécessairement à toute mesure : nous disons qu'elles sont sans prix. Le mot même de prix dans son usage le plus général oscille entre ces deux extrémités où il désigne tantôt l'importance et tantôt le mérite ;

3° Il y a une ambiguïté remarquable dans l'emploi du mot *cher* qui peut désigner le prix que l'on donne pour une chose, qui est un prix objectif indépendant de sa valeur et trop élevé pour elle, et qui désigne aussi l'attachement que j'ai pour une personne en disant qu'elle m'est chère, ce qui désigne la valeur subjective qu'elle a pour moi et dont je pose par un acte de foi qu'elle est bien fondée. Le même rapport se retrouve peut-être dans toutes les langues ;

4° Il est remarquable enfin qu'on distingue parmi les valeurs économiques des valeurs mobilières et des valeurs immobilières qui peuvent se convertir les unes dans les autres et accusent ce

double caractère de toutes les valeurs d'être toujours liées à des choses qui n'en sont pourtant que le support de telle sorte qu'elles peuvent passer de l'une à l'autre sans changer de nature.

Le même rapport se retrouve entre la valeur d'usage et la valeur d'échange.

29. La relativité des valeurs économiques a été marquée avec beaucoup de netteté par Jean-Baptiste Say lorsqu'il dit (*Traité d'économie politique*, t. I, 348-354) : « Il n'y a réellement point de mesure des valeurs parce qu'il faudrait pour cela qu'il y eût une valeur invariable et qu'il n'en existe pas. » Cet argument pourtant n'est point décisif précisément parce que la variabilité mutuelle peut constituer une relativité absolue qui met l'invariabilité dans le rapport entre les valeurs plutôt que dans une valeur particulière à laquelle on comparerait toutes les autres. Mais nous ne connaîtrons jamais tous les facteurs de cette variabilité mutuelle de telle sorte qu'elle nous paraît le plus souvent sporadique et accidentelle.

30. Bien que l'on puisse réduire la valeur économique à l'ophélimité il y a pourtant en elle un caractère d'abstraction qui fait que c'est cette ophélimité, en tant qu'elle est l'objet d'un calcul et d'un échange et non point en tant qu'elle est mise en œuvre, qui constitue la valeur véritable.

31. Pour comprendre le caractère propre des valeurs économiques il faut distinguer entre l'utile et le désiré : il arrive que l'utile ne soit pas désiré — aussi longtemps du moins qu'on n'en ressent pas la privation, comme on le voit de l'air et de la lumière — et que le désiré ne soit pas utile ou qu'il soit nuisible, comme on le voit des bijoux ou des poisons. La valeur économique suppose une composition de ces deux notions : il est faux de vouloir la définir par l'utile qui n'est point désiré, ou par le désiré qui n'est point l'utile ou ne peut pas se convertir en utile quand l'utile

vient à nous manquer. Ce qui montre assez bien que la valeur économique ne réside pas dans la valeur d'usage, mais dans la valeur d'usage en tant précisément qu'elle peut devenir une valeur d'échange.

32. La valeur économique est une valeur authentique en ce sens qu'elle ne peut pas être réduite à la subjectivité pure, ni à l'agréable, ni au désir. Elle réside en effet dans l'utilité qui se compose avec le désir, mais sans qu'on puisse l'y réduire, ce qui donne naissance à beaucoup de conflits à l'intérieur même de la valeur économique.

33. L'intérêt philosophique de la notion de valeur économique réside dans le lien qu'elle établit entre la qualité et la quantité : elle est la qualité d'un objet en vertu de laquelle on obtient une quantité plus ou moins grande de l'autre. Quelle que soit la fortune qu'ait pu avoir la distinction des limites entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, on voit bien alors que c'est seulement quand la valeur d'usage est devenue une valeur d'échange qu'elle cesse d'être individuelle et subjective et qu'elle a droit au nom de valeur économique.

34. On pourrait remarquer à quel point la mesure des valeurs économiques diffère de toutes les mesures dans lesquelles la valeur n'est point intéressée en observant que les valeurs économiques ne sont pas divisibles en parties égales et que plus elles deviennent rares, plus elles croissent.

35. Le critère de la rareté (Walras) est plus significatif qu'on ne croit : il montre que jusque dans les choses, la valeur est en opposition avec la quantité ou avec le nombre, ce qui est la raison pour laquelle le mot rare convient aussi aux valeurs les plus hautes, à celles qui ne peuvent être appréhendées que par l'élite la plus étroite. Toutefois la rareté, dans l'ordre matériel, n'est le signe de la valeur que si elle est de quelque manière en rapport avec le

désir et peut-être avec le désir le plus raffiné et le plus difficile à satisfaire.

36. La plus grave de toutes les antinomies économiques consiste dans l'impossibilité de représenter une valeur réelle par un prix. Les valeurs les plus nécessaires sont communes à tous (comme l'air et la lumière) et il faut qu'on en soit privé non seulement pour en sentir, mais pour en mesurer le prix (par exemple par le travail utile auquel il faudra recourir pour les obtenir). Les valeurs les plus délicates sont celles qui ne peuvent être appréciées que par l'élite la plus rare : elles peuvent résider dans les objets les plus simples et qui sont à la disposition de chacun de nous. Les plus grands de tous les trésors sont au fond de l'âme humaine, ce sont comme des possibilités qu'il faut en faire jaillir : et ceux qui y réussissent n'ont pas besoin d'autre salaire. La quantité et la qualité restent donc indépendantes, bien qu'on puisse penser qu'elles tendent à varier d'une manière proportionnelle. Mais ici, on a affaire à des rapports singulièrement complexes : car si la valeur c'est ce qui est recherché, le bon marché d'une marchandise accroît sa rareté et par conséquent sa valeur ; ce qui a donné lieu au sophisme célèbre que, si ce qui est rare est cher, un bon cheval à bon marché, qui est rare, est en même temps cher. Mais on sait pourtant que la rareté n'est que l'un des éléments de la valeur, que le bon marché d'une chose que l'on désire, au lieu de laisser le prix croître avec le désir, introduit ici une composition entre deux désirs, dont l'un s'applique non plus à la marchandise, mais à son prix. Cet apparent paradoxe fait éclater les lois générales de la valeur au lieu de les contredire : car le bon marché d'une chose n'est une valeur qu'à condition qu'elle ne diminue pas précisément les qualités qui, en général, élèvent son prix, comme sa durabilité ou son élégance, etc.

37. L'économie moderne est hostile à la loi de l'offre et de la demande qui fut la loi de la gravitation de l'économie libérale. La

valeur est considérée souvent aujourd'hui comme basée sur le prix de revient. On voudrait faire cesser toute spéculation fondée sur la raréfaction du produit : cette raréfaction autrefois donnait à l'argent un privilège, auquel on prétend faire échec par le rationnement. Nous savons par expérience à quel point il est difficile de donner aux lois de la volonté, quelles que soient les sanctions qui en accompagnent la violation, une force aussi grande qu'aux lois de la nature. De même on voudrait absorber les excédents par des bons correspondant à des gratifications de salaire et remédier par des mesures rationnelles aux maux qu'engendre l'abondance, et qui sont le chômage et l'avilissement des prix. On remédierait de la même manière à cet automatisme artificiel par lequel la valeur restait liée à l'or dans l'économie libérale par un rapport impossible à briser, et qui l'obligeait à varier d'une manière inversement proportionnelle à sa quantité.

38. C'est dans la valeur économique que l'on dissocie le plus clairement l'idée d'une valeur de fait qui exprime par exemple le prix réel des choses et d'une valeur de droit qui, mettant en ligne de compte les circonstances accidentelles, anormales ou contraignantes, l'infériorité de certains désirs ou l'erreur de certains jugements, essaie de retrouver le prix auquel elles devraient être payées si ces circonstances étaient abolies.

39. Les hommes ont une tendance à identifier la valeur avec la valeur d'échange plutôt qu'avec la valeur d'usage parce que la valeur d'échange met à ma disposition un pouvoir multiple et qu'elle fait mieux apparaître la liberté dans l'emploi qu'elle en peut faire. Seulement nous retrouvons ici dans l'application aux valeurs économiques ce caractère qui nous avait paru constitutif de la valeur en général quand nous avions montré qu'elle est un possible qui se réalise. Ici nous dirons que toute valeur doit être dépensée et ne se montre que par la dépense.

40. *Marxisme.* — L'intérêt du marxisme, c'est d'identifier la valeur avec la force du travail, c'est-à-dire non point avec une chose, mais avec l'activité même de l'homme en tant qu'il dépend de lui de transformer les choses. Mais cette valeur elle-même est déterminée par la valeur des objets de nécessité sans lesquels elle ne pourrait pas être conservée. Cette valeur s'achète avec un salaire qui peut être évalué lui-même par un certain nombre d'heures de travail, mais on a utilisé pour la produire un nombre bien plus grand. C'est la différence entre ces deux nombres qui constitue la plus-value.

41. *Marx.* — Le travail est la véritable réalité (l'acte de l'ouvrier) et qui se transforme en choses qui sont des apparences, et même des illusions si on les considère dans leur objectivité.

Mais il faut faire participer la valeur aussi à l'objectivité (ici nous sommes en présence des deux termes de la participation, acte et donnée et dans l'acte même à ce dépassement qui est offert par la nature).

42. Karl Marx a emprunté à Ricardo la théorie de la valeur-travail. Mais la valeur économique ne peut pas être réduite au travail sans quoi elle pourrait être créée par nous alors qu'elle suppose une matière, une donnée dans laquelle le travail s'incorpore et qui seule le rend lui-même utile. Autrement on viole à l'échelle de la valeur économique cette solidarité de l'acte et de la donnée qui est l'essence de la participation et sans laquelle l'acte reste vide et la donnée nous demeure étrangère.

Toutefois il serait possible de répondre sans doute que le travail, loin d'être une activité pure, c'est l'activité du corps dans son rapport avec une matière qu'elle transforme. On observera seulement que cette activité du corps, de l'homme qui n'a que ses bras, ne peut pas être privée d'une matière à laquelle elle s'applique : il en est sur ce point comme de l'activité intellectuelle

qui n'engendre pas la vérité, en dehors de tout rapport avec l'expérience.

Il est évident que dans la mesure de la valeur-travail on sera amené nécessairement à tenir compte des éléments qui permettent de la mesurer (nombre d'heures, quantité du produit) plutôt que de la qualité du travail qui est beaucoup plus difficile à apprécier. Outre que l'on posera la question de savoir si la qualité mérite d'être récompensée par la quantité, à moins que l'on soutienne, ce qui est possible, que l'activité capable de créer les produits les plus fins requiert elle-même les objets de jouissance les plus délicats. Mais la réduction de l'activité au travail présente un autre inconvénient, c'est d'exclure cette activité intellectuelle elle-même (qui ne peut pas être assimilée au travail) ou de l'annexer au travail matériel en la considérant comme sa servante ou comme se mesurant par ses effets productifs.

43. Il faut éviter de réduire, comme le fait le matérialisme historique, la valeur économique à des rapports purement quantitatifs : la valeur d'usage à la valeur d'échange, à la quantité de travail ; mais on maintiendra le caractère irréductible de la qualité à la fois dans l'autonomie de la valeur d'usage et dans la nature même du travail accompli.

44. Le domaine des valeurs économiques est le domaine des contradictions précisément parce que l'on a affaire ici à une sorte de confrontation perpétuelle entre le fait et l'idéal dont on peut dire que le propre de la volonté humaine est d'essayer de la surmonter. Toutes les espèces de contradiction ont pour origine commune la contradiction entre le règne de l'argent, en tant qu'il représente la richesse acquise et par conséquent une jouissance ou une possibilité de jouissance, dont on dispose, et le travail, en tant qu'il est seulement une activité tournée vers l'avenir, créatrice d'une richesse nouvelle, et dont on ne sait ni s'il pourra être employé (comme on le voit dans le chômage) ni s'il produira

des moyens de jouissance (comme on le voit dans l'esclavage ou dans les bas salaires).

45. La thèse des contradictions économiques apparaît à la fois comme une interprétation du désordre qui règne dans le monde, soit lorsqu'on laisse les choses à elles-mêmes sans que l'esprit essaie de s'en servir comme les instruments de son règne, soit, ce qui revient au même, lorsqu'il laisse la place à l'égoïsme et à tous les conflits qu'il ne cesse de produire, et comme une application des lois de la dialectique hégélienne à un monde toujours en lutte contre lui-même. On peut lui opposer les harmonies économiques, mais à condition que ces harmonies, ce soit l'esprit qui les fasse naître au lieu de les considérer comme un simple effet des lois de la nature, où celui qui triomphe est toujours celui qui a le plus de force, et non pas celui qui a le plus de mérite. De telle sorte que les harmonies économiques tendent toujours à nous faire admirer un équilibre qui est en train de se produire en faisant bon marché des sacrifices au prix desquels il a été acheté. Il implique un faux optimisme, celui d'un accord entre l'ordre qui règne dans les choses et l'ordre qui répond aux exigences de l'esprit, alors que précisément la conformité des deux ordres ne peut être que l'ouvrage de l'esprit.

46. Qu'il y ait une implication de la valeur morale dans la valeur économique, cela apparaît assez clairement par la distinction que nous ne manquons jamais d'établir entre le prix pratiqué et la valeur réelle. Nous expliquons alors le désaccord soit par des conditions sociales anormales, soit même par le jeu de certains penchants que nous estimons faux ou artificiels. Il y a plus : si le propre de la valeur économique c'est de mettre en rapport des besoins et des ressources, on ne saurait négliger que ce rapport intéresse des personnes et que partout où la personne est engagée, c'est de valeur morale qu'il s'agit. C'est ce que néglige la théorie du laisser-faire, laisser-passer. On verra bien le caractère de subor-

dination des valeurs en montrant qu'il n'y a pas de prix dont on ne se demande s'il est un juste prix, et que par ce mot de juste nous entendons non pas seulement un prix réel, c'est-à-dire qui n'est pas falsifié, mais encore un prix qui donne satisfaction à notre besoin de justice dans les rapports mutuels des hommes les uns à l'égard des autres. Ainsi la matière joue son rôle véritable qui est d'être une médiation entre les hommes ; elle n'a elle-même de sens que comme véhicule des valeurs spirituelles. Les lois de la matière comme les lois économiques sont des substrats des lois morales : elles leur fournissent des moyens qu'elles doivent employer et des résistances qu'elles doivent vaincre.

47. Contre l'argument qui consisterait à éliminer le terme même de valeur économique ou à soutenir qu'il y a une sorte d'ambiguïté dans l'emploi du mot qui désigne tantôt la richesse matérielle et tantôt la fin de l'activité spirituelle, il faudrait répondre que la richesse elle-même intéresse l'activité de l'homme en tant qu'elle la produit, en tant qu'elle en fait usage et qu'elle en fait une condition ou un obstacle pour son propre perfectionnement. Ainsi on voit se produire un accord entre Max Weber, Troeltsch, Sombart, de Man, pour considérer l'économie comme nous mettant en présence d'une nature humanisée. On voit à quel point il serait faux de la rejeter tout entière du côté de la nature qu'elle utilise, qu'elle transforme, qu'elle adapte et contre laquelle aussi elle lutte.

48. La thèse qui identifie la valeur et le travail, bien qu'elle ait d'autres origines, permet d'établir une liaison entre les valeurs économiques et les valeurs morales. Toutefois il faut mettre en garde contre une ambiguïté qui peut s'établir ici dans l'emploi du mot valeur. Car chez Marx comme chez Ricardo, la valeur du travail réside dans son effet, qui est la production d'une certaine richesse, au lieu que la valeur morale du travail réside dans son exercice même, dans la modification qu'il produit, soit en nous-

même, soit dans nos rapports avec les autres hommes. C'est là ce que l'on entend quand on parle de la beauté, de la joie, de l'honneur du travail.

49. La relation entre l'organisation économique et la conduite morale apparaît dans ce sentiment par lequel l'individu, en tant qu'il appartient à un groupe, cherche à se montrer digne de ce groupe et s'oblige à le servir. C'est en ce sens que l'honneur, comme le veut Bonald, « devient la vertu propre de chaque profession et la vertu commune de toutes les professions ».

50. La subordination de l'industrie à l'égard de la science témoigne déjà de la subordination des valeurs économiques à l'égard des valeurs intellectuelles. Mais ces valeurs intellectuelles elles-mêmes ne visent encore que l'accroissement de notre puissance : elles ne reçoivent leur signification proprement axiologique que de l'intention d'où procède l'exercice même de cette puissance, c'est-à-dire de la valeur morale.

51. La liaison des valeurs sociales et des valeurs économiques apparaît d'une manière particulièrement claire dans la conception moderne de la communauté telle qu'elle est exposée par François Perroux. Voyez par exemple la nature de l'entreprise économique : elle n'est nullement fondée sur la simple idée d'un gain à réaliser. Elle est d'abord une union de personnes qui peuvent dire *nous* et accomplissent ensemble une même œuvre. Mais cette œuvre n'est pas seulement une œuvre matérielle ou plutôt celle-ci n'est que le support de l'œuvre réelle qui consiste dans leur propre accomplissement comme personnes. Ce n'est pas seulement le social et l'économique qui s'interpénètrent, ou plutôt leur interpénétration est l'effet de la volonté morale. Et c'est cette volonté morale qui fait la grandeur économique ou sociale d'un pays. Cf. le mot de Hauriou : « Le perfectionnement de la société est le fruit des œuvres de ceux qui appartiennent au monde

du sacrifice » (*Cours de science sociale : La science sociale traditionnelle*, Larose, 1896).

52. Admirable épreuve, à notre époque, qui nous permet de confronter les valeurs économiques et les spirituelles.

53. Valeur économique image de toutes les autres (Renversée ? Quand elle est isolée, mais elle ne peut pas l'être).

Et pourtant en rapport avec toutes les autres, [elle] en montre les relations visibles.

54. Il est important de ne jamais perdre de vue le rapport de la valeur en général et de la valeur économique non pas seulement parce qu'elle est pour ainsi dire la base de toutes les autres, mais encore parce qu'elle affecte un caractère de précision qu'il est difficile de donner aux valeurs plus hautes. Ainsi ce que vaut une chose, c'est ce qu'elle est évaluée, il y a une valeur légale de la monnaie et le mot même souvent a désigné le billet et la lettre de change qui reposent sur le crédit, c'est-à-dire seulement sur un acte de confiance de la conscience.

55. L'économie politique considérée comme une science pure qui intéresse l'homme tout entier et tombe sous la régulation de la morale. La loi économique n'a pas de caractère absolument indépendant.

56. Plus que jamais l'économie est incorporée à l'axiologie.

57. Une remarquable application des relations complexes qui peuvent s'établir entre les valeurs se trouve fournie par le rapport des castes dans l'Inde ou des classes dans la société hellénique ou la société féodale. Nous voyons là une sorte d'expression à l'intérieur de la société elle-même de la subordination des valeurs économiques aux valeurs qui appartiennent à l'ordre de la volonté ou à l'ordre de la spiritualité. La distinction entre les trois ordres

reproduit la distinction entre les fonctions proprement spirituelles qui appartiennent au clergé, celles par lesquelles l'esprit assure son empire sur le corps qui mettent en jeu le courage et ont été longtemps le privilège de la noblesse, et celles qui assurent le service du corps et sont assumées par les agriculteurs et par les artisans. La symétrie entre les fonctions individuelles et les fonctions sociales a pu paraître pendant longtemps satisfaisante ; elle l'a été particulièrement aux yeux de Platon dans la *République*. Mais cette symétrie est dangereuse non seulement parce qu'elle change en relations de position des relations où l'option entre toujours en jeu, mais encore parce que c'est dans chaque individu et non point entre les classes d'individus qu'elles doivent recevoir une application. Ainsi il n'y a pas d'homme qui puisse se soustraire absolument au travail matériel, et c'est peut-être une erreur grave de penser qu'il existe des classes qui puissent s'en décharger entièrement sur d'autres. De plus la division traditionnelle des trois grandes fonctions sociales dans laquelle la fonction économique est subordonnée aux deux autres doit être modifiée et assouplie. D'une part, il faudrait tenir compte des communications et des infiltrations qui peuvent s'établir entre les différentes classes. D'autre part, il faudrait introduire le rôle original joué par les sciences du monde matériel qui commandent toute la technique industrielle et par l'organisation légale de la société qui cherche à faire régner parmi les hommes un ordre extérieur et visible comparable à l'ordre de la nature. La difficulté inséparable du gouvernement des sociétés consiste dans la recherche d'une coïncidence entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel : mais il arrive trop souvent que là où l'on pense qu'elle est établie, c'est celui-ci qui gouverne sous le nom de l'autre. Ce qui est la pire des corruptions. D'une manière plus générale, si l'on veut que les valeurs spirituelles gardent leur indépendance et leur pureté, il ne faut pas qu'elles trouvent une récompense privilégiée dans la possession des valeurs économiques : on les

soupçonnera alors d'être trop attachées à la terre. Et c'est l'esprit qui finit par servir [cela même qui est destiné à le servir].

58. La subordination de toutes les valeurs aux valeurs économiques est une autre forme de la double erreur qui consiste à penser que le supérieur s'explique par l'inférieur et que le dedans peut être produit par le dehors. Sans doute les valeurs supérieures ou celles qui n'ont qu'une existence spirituelle sont d'une extrême fragilité : elles ne peuvent pas subsister isolément ; les valeurs inférieures et matérielles qui les supportent sont considérées souvent comme douées seules d'une existence véritable. Mais c'est le contraire qui est vrai. Si c'est le bas qui supporte le haut, c'est le haut qui est la raison d'être du bas ; s'il n'y a pas d'intériorité sans extériorité, c'est l'intériorité qui possède l'existence et l'extériorité exprime seulement les conditions grâce auxquelles elle se manifeste.

59. Contre la réduction aux valeurs économiques de toutes les autres, il faudra remarquer seulement que les relations de l'homme avec les choses doivent dans tous les cas être subordonnées aux relations des hommes avec les autres hommes.

60. L'erreur du marxisme n'est pas de penser qu'il existe toujours des conditions économiques de la vie qui sont le support nécessaire des formes les plus hautes de son développement. C'est de penser seulement que celles-ci peuvent en être dérivées par un inflexible déterminisme. Nous pouvons dire au contraire que la situation dans laquelle nous plaçons notre vie corporelle pose tous les problèmes que notre esprit aura à résoudre, mais de telle manière qu'ils prennent pour chacun d'entre nous une figure individuelle et qu'ils nous apprennent à reconnaître et à mettre en jeu toutes les possibilités que nous portons à l'intérieur de nous-même.

61. On ne saurait protester trop haut contre le privilège de la valeur économique qui a été une sorte de dogme commun à presque tous les écrivains politiques ou sociaux du XIXe siècle. La valeur économique fournit aux autres valeurs une base, mais elle n'est une valeur que parce que précisément elle supporte une hiérarchie des valeurs dont la plus haute est la justification de toutes celles sur lesquelles elle s'appuie. En elle-même la valeur économique est déterminée par les besoins les plus nécessaires et les plus communs. Et bien qu'en elle aussi il y ait une certaine relation entre le commun et le rare, pourtant on peut dire des autres degrés de l'échelle des valeurs, à mesure qu'ils ont plus d'élévation, qu'ils mettent en jeu des fonctions de la conscience de plus en plus délicates et de plus en plus complexes qui deviennent le privilège d'un nombre d'êtres de plus en plus petit. Les valeurs fondamentales, quelle que soit leur place dans la hiérarchie sont proposées en droit à toutes les consciences, bien qu'elles y accèdent fort inégalement et la hiérarchie entre les valeurs se double toujours d'une hiérarchie intérieure à chaque espèce de valeur et caractéristique de ses modes.

62. Le matérialisme historique ne peut considérer les valeurs spirituelles que comme des épiphénomènes. Or toute valeur économique doit se résoudre en un produit susceptible d'être consommé. Nous savons pourtant qu'il y a des choses qui ne peuvent pas l'être, ou qui ne peuvent l'être que par de rares élites : ce sont les valeurs véritables.

63. On ne s'étonnera pas que le matérialisme historique ne tire son succès d'abord de ce caractère sensible et immédiatement saisissable de la valeur économique qui est le seul peut-être qui ne puisse être nié par personne — et ensuite de son alliance évidente avec la science à laquelle il demande sa justification et qui ne peut pas ne pas la lui fournir puisqu'il ne retient parmi les différentes valeurs que celle qui a un caractère d'objectivité et se

trouve engagée dans le monde matériel et soumise à ses lois. Il commence par restreindre le sens du mot vérité à la connaissance de l'objet matériel et il ne fait pas de distinction entre la vérité et la valeur. Or le propre de la valeur, c'est de ne s'identifier avec la vérité qu'à condition qu'elle ne soit pas restreinte à la vérité de l'objet et à condition aussi que la volonté, au lieu de se subordonner aux lois de la nature les prenne comme instrument de son avancement spirituel. Et sans doute dans cette alliance du matérialisme et de la science, ce n'est pas seulement la valeur qui souffre, c'est aussi la vérité elle-même dont on peut se demander si (dans le cadre même où on prétend l'enfermer, à savoir dans la description historique des transformations de la société) elle ne subit pas elle-même l'action d'une certaine hiérarchie des valeurs présupposée, en particulier de la préférence accordée à la valeur économique sur toutes les autres. L'essentiel, c'est de voir que le marxisme n'exprime pas seulement une option politique, ni comme il le prétend une exigence de la connaissance, mais une thèse infiniment plus importante qui est celle de la réduction de toute la hiérarchie des valeurs à son échelon de base.

64. On observe dans les valeurs économiques l'application de certaines lois plus générales qui nous obligent par exemple à distinguer l'apparence de la réalité, de telle sorte que s'il n'y a point de valeur qui ne soit assujettie à trouver une expression dans le monde de l'apparence, l'apparence peut en devenir indépendante et nous tromper sur elle (ce qui permet à la valeur de ne jamais perdre son secret).

65. *Vitesse.* — Si l'espace et le temps sont les deux conditions de notre existence finie, les instruments de notre limitation, mais aussi de notre participation à la totalité de l'Être sans condition, on comprend sans peine que le propre de la vie de l'esprit, en tant qu'elle s'exprime par l'affirmation de la valeur, ce soit de dominer l'espace et le temps au lieu de se laisser asservir par eux : telle

est la raison pour laquelle le propre de l'esprit, c'est de chercher à s'affranchir toujours de la matérialité et de la succession, ce qui sans doute revient au même. De là la valeur que les hommes ont toujours accordée à la vitesse qui à la limite abolit cette limitation qui s'exprime par la nécessité où nous sommes de n'occuper jamais qu'un instant et qu'un lieu et d'être exclu de tous les autres : la vitesse en nous permettant d'occuper différents lieux dans un temps de plus en plus court nous rapproche de cette sorte de coexistence à tous les lieux dans un seul instant ou de cette omniprésence où nous voyons une sorte de perfection de notre puissance et d'image de l'éternité ; c'est l'idée qu'exprimait déjà Pascal lorsqu'il parlait du point qui remplit tout.

66. *Temps. Valeurs traditionnelles et valeurs révolutionnaires.* — La valeur n'a de sens que dans le présent où elle s'affirme et se réalise mais grâce à un certain équilibre qu'elle établit entre le passé et l'avenir que le rôle du présent est précisément de lier l'un à l'autre. Mais il est possible qu'elle les dissocie, ce qui oppose deux puissants partis qui ont toujours divisé les hommes, le parti traditionaliste et le parti révolutionnaire. Tout homme appartient à l'un et à l'autre à la fois mais il ne sait pas toujours les accorder en lui. Il les oppose comme deux contraires et devient, selon son caractère ou son milieu, le champion tantôt de l'un tantôt de l'autre.

a) Les valeurs traditionnelles s'imposent à nous malgré nous et sans que nous nous soyons interrogés sur elles. Elles sont pourtant l'objet d'un consentement à peine volontaire. En elles la valeur est devenue fait. Elles sont le legs de l'expérience. Elles ont résisté à une longue épreuve ; elles se sont incorporées à notre vie elle-même comme tout notre passé, mais elles risquent ainsi ou d'avoir quitté le domaine de la valeur pour entrer dans celui de la nature, ou d'être devenues anachroniques et de retarder l'élan de la vie au lieu de le servir ;

b) Les valeurs révolutionnaires nous ouvrent l'avenir ; elles sont l'objet d'une invention toujours nouvelle ; c'est l'idée elle-même qu'elles obligent à s'incarner. Il arrive qu'elles brisent les valeurs que la tradition avait peu à peu consolidées, au lieu de les promouvoir, qu'elles s'ôtent à elles-mêmes leur propre point d'appui et qu'elles accordent plus à l'artifice qui force le réel qu'à l'effort qui en assure la maturation.

On allègue parfois en faveur des doctrines traditionalistes qu'elles ont plus de profondeur parce qu'elles rassemblent en elles toutes les forces qui ont permis à la vie de se maintenir dans le monde ; au lieu que les doctrines révolutionnaires, en se confiant à une démarche de rupture et à des initiatives qui n'ont point encore été expérimentées demeurent à la surface des choses. Par contre, les premières n'évitent point le caractère verbal des formules, le pur abandon à la coutume, une complaisance esthétique dans le passé comme tel qui les détourne de la vie et, d'autre part, il arrive que les autres réussissent par une sorte de confrontation du présent avec le possible à pénétrer plus avant dans les sources de l'existence et à élargir indéfiniment la richesse de la participation.

On alléguera aussi que les valeurs traditionnelles ont plus de stabilité ce qui risque de les faire paraître inertes, que les valeurs révolutionnaires sont des valeurs en mouvement, ce qui risque de les faire paraître chimériques. Cependant, on n'oubliera pas que les valeurs traditionnelles changent plus qu'on ne croit : là même où les objets auxquels elles s'appliquent semblent être demeurés les mêmes, il y a souvent en elles une transmutation des motifs. Et inversement, les valeurs révolutionnaires sont plus constructives qu'on ne pense et il arrive souvent que là où elles changent les objets, elles gardent les motifs.

Enfin, on présente souvent les valeurs traditionnelles comme positives, puisqu'il s'agit pour elles de conserver, et les valeurs révolutionnaires comme négatives, puisqu'il s'agit pour elles de

détruire. Mais tout le monde sait que conserver peut vouloir dire être buté et refuser, et que détruire, c'est souvent enrichir et rénover.

L'important ici, c'est de demeurer fidèle à l'usage respectif du passé et de l'avenir dans la constitution de notre expérience spirituelle. Le passé n'est pas une force qui puisse suffire à nous porter en nous dispensant de penser et d'agir. Son rôle est de dégager la valeur de la matière dans laquelle elle entreprend de se réaliser et non point de l'y asservir. Par là il nous en donne conscience. Il est une purification et une spiritualisation du réel après qu'il s'est accompli, c'est-à-dire anéanti. Il n'en est plus que la forme désintéressée et significative libérée même du souvenir. Il ne s'agit plus de le faire survivre ou de le répéter, mais de lui donner un caractère idéal et intemporel qui le transfigure.

De même l'avenir n'est pas la puissance d'abolir ce qui a été pour y substituer une création arbitraire — l'écoulement du temps y suffit — mais de transformer cette valeur même que le passé a produite dans notre esprit en un possible qui doit toujours être remis à l'épreuve. Cette mise à l'épreuve doit toujours être recommencée. Elle n'a point pour objet de faire de la valeur une chose que l'on puisse posséder et dont on puisse jouir. Car il n'y a de réalité que spirituelle. Mais à travers les choses, elle nous permet d'exercer les puissances de notre esprit, de les libérer et de les enrichir indéfiniment.

On observera dans les relations que l'on peut établir entre le passé et l'avenir un écho de l'opposition que le langage établit entre l'être et l'acte. Les doctrines traditionalistes mettent l'accent sur l'être et les doctrines révolutionnaires sur l'acte. Mais la participation montre qu'il faut les dissocier afin précisément que leur identité puisse s'accomplir. Mais l'acte n'est rien de plus que l'essence même de l'être, l'être qui se fait être, et l'être que l'acte en tant qu'il se réalise et prend à chaque instant possession de lui-même.

Enfin on ne méconnaîtra pas que celui qui regarde vers le passé regarde vers ce qui n'est plus, c'est-à-dire seulement vers une idée qui n'a plus de réalité que spirituelle, bien qu'il puisse trop souvent garder la superstition de la chose qu'elle représente et qu'il a perdue — on dit alors qu'il regrette le passé — ni que celui qui regarde vers l'avenir regarde vers la chose même dans laquelle l'idée se convertira un jour, bien que ce soit la vie même de l'idée qui le soulève et qu'il n'en voie jamais la réalisation ; on dit alors que l'avenir ne cesse de le décevoir.

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE II

1. *Antinomie de la représentation et de l'émotion* (source de la valeur). — Mais le jugement dans la représentation et dans l'émotion cherche l'universalité (universalité de droit plutôt que de fait) et qui implique hiérarchie entre les connaissances comme entre les émotions.

Il y a dans tout sentiment profond un point où cesse la qualité propre du sentiment, dit Delacroix.

2. Nous cherchons toujours à dissimuler l'émotion, parce qu'elle nous livre dans ce qu'il y a en nous de plus personnel, c'est-à-dire dans ce qui fait pour nous la suprême valeur de la vie.

3. *Plaisir, bonheur et joie.* — Le plaisir nous fait sentir la présence d'un corps qui est le nôtre. Mais dans ses formes les plus extrêmes, le corps est comme brisé et rompu.

Le plaisir exprime une sorte de passivité à l'égard de notre activité même. Il comporte une sorte de complaisance dans cette passivité, c'est-à-dire un avilissement de l'activité qui le produit, car cette passivité ne peut être éprouvée que par l'intermédiaire du corps.

Le bonheur n'est pas instantané comme le plaisir et sous la dépendance de l'événement. Il est lié à la durée. Il n'abolit pas la conscience du corps : mais le corps ne demeure présent que dans le sentiment que nous avons de sa santé, de son équilibre, de son activité désentravée à laquelle les circonstances répondent. C'est un équilibre entre l'activité et la passivité.

La joie ne nous fait plus sentir la présence du corps : il semble que le corps soit aboli, elle l'envahit et le dépasse ; il peut arriver que le corps ne soit pas assez vaste pour elle et qu'elle le fasse pour ainsi dire éclater. Mais les choses ne se passent pas ici comme

pour le plaisir, c'est même l'inverse : car le plaisir le plus aigu expire pour ainsi dire avec le corps qui devient incapable de le porter. Au lieu que la joie dans ses formes les plus hautes aspire à se délivrer du corps, qui demande à être oublié ou transfiguré.

Dans la joie l'activité submerge la passivité. Il n'y a pas d'autre passivité que celle de notre activité elle-même à l'égard d'une activité plus puissante qui l'inspire et à laquelle elle est docile. Mais la différence entre le plaisir, le bonheur et la joie réside surtout dans leur rapport avec le temps.

Du plaisir on peut dire qu'il appartient à l'instant.

Du bonheur on peut dire qu'il appartient au temps ou plutôt à la durée.

La joie a un caractère d'éternité, et on sent très bien alors la différence et même l'opposition qui existe entre la durée et l'éternité. Car la joie ne se produit pas toujours ; elle peut être rare et même exceptionnelle. Il pourrait donc sembler qu'elle est instantanée comme le plaisir. Elle est pourtant le contraire. Car son essence ne réside pas dans la fugitivité comme celle du plaisir. Elle est la rencontre fugitive dans l'instant de l'éternité. C'est pour cela que dès qu'elle surgit nous la reconnaissons toujours comme une patrie que nous aurions quittée et que nous retrouvons enfin. Elle n'est pas durable. Car il ne lui appartient pas de prendre place dans le temps qui n'est pas son véritable domaine. Nous ne la possédons que par un acte toujours disponible mais que nous n'accomplissons pas toujours.

Il y a plus de ressemblance entre le plaisir et la joie qu'entre l'un ou l'autre et le bonheur.

4. *Rapport entre les valeurs affectives et les valeurs intellectuelles.* — Il est difficile de définir le bien indépendamment d'une satisfaction éprouvée par notre sensibilité et qui nous paraît être la marque non pas seulement de la présence mais de la possession de la valeur. C'est ainsi que l'on voit Platon dans le *Philèbe* chercher

à définir ce que nous voulons pour soi et non pour autre chose, mais qui nous donne un plaisir pur auquel aucun élément étranger ne viendrait se mêler ; ce ne peut être qu'un plaisir de l'âme affranchie de l'esclavage du corps. C'est donc un plaisir pur, qu'aucune parcelle de douleur ne vient altérer ni corrompre. On pourrait dire peut-être que c'est un plaisir vrai, au sens où ce qui est vrai même dans le jugement exclut toute parcelle d'erreur. La pureté du plaisir ne fait qu'un avec sa vérité. Ce qui montre comment la purification a toujours été considérée, dans la vie morale ou religieuse, comme la seule méthode qui nous permette de découvrir l'essence de la valeur Mais ce qui en même temps nous montre que les valeurs affectives ne reçoivent tout leur sens que par leur liaison avec les autres valeurs, et en particulier avec les valeurs intellectuelles dont il nous semble déjà qu'elles peuvent être le modèle ou du moins le critère de toutes.

5. *Affectivité.* — Quand on dit que l'origine de toutes les valeurs se trouve dans l'affectivité on pense toujours au désir et au plaisir qui accompagne sa satisfaction. Mais c'est qu'on a en vue seulement le rapport de notre activité avec les choses. Les valeurs les plus profondes (sous leur forme positive et négative) ont pour origine nos rapports avec les personnes : c'est avec l'amour et la haine qu'elles doivent être confrontées.

6. Si l'on voulait maintenir l'identité de la valeur avec l'objet même du désir encore faudrait-il distinguer deux manières pour le désir d'être satisfait. Car il peut l'être négativement en tant qu'il est un manque ou une souffrance : sa satisfaction coïncide avec sa disparition. Mais il y a dans le désir aussi une activité en puissance qui ne trouve pas encore à s'exercer ; dans l'objet, cette activité passe de la puissance à l'acte. Le désir reçoit une satisfaction positive. C'est dans cette satisfaction positive dont l'objet est le moyen ou l'occasion plutôt que le terme, que réside la valeur véritable.

BIBLIOGRAPHIES

I. — Valeurs économiques

Gide (Charles) et Charles Rist. *Histoire des doctrines économiques*, P., Sirey, 1947, 7e éd., 2 vol., 900 p., I. Des physiocrates à Stuart Mill ; II. De l'école historique à J. M. Keynes.

Whitaker (Edm.). *A history of economic ideas*, N. Y. Ld., Longmans, 1943, xii-766 p., 1re éd., 1940. Documentation abondante exclusivement anglaise.

Fanfani (Amintore). *Storia delle dottrine economiche*, Milano Principato, 2 vol. 1942-46. I. Il volontarismo ; II. Il naturalismo.

Kaula (Rudolf). *Geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien*, Tübingen, Laupp, 1902, viii-280 p. ; Engl. trsl. Robert Hogg., Ld., Allen-Unwin, 1940, 7-219 p.

Turgeon (Charles et Charles H. son fils). *La valeur, d'après les économistes anglais et français depuis Adam Smith et les physiocrates j. q. nos jours*, 2e éd., P., Tenin, 1921, 472 p.

Perroux (Fr.). *Le capitalisme*, P., P. U. F., « Que sais-je ? », 1951, 136 p.

Weber (Max). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, *Arch. f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, 1901 (et in : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 1920).

Sombart (Werner). *Der moderne Kapitalismus. historischsystemat. Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von s. Anfängen bis z. Gegenwart*, 1902 ; 6. Aufl., 1924, I. Bd., 2 vol., xxii-919 p. ; II. Bd., 2 vol., ix-1.229 p. Ne dépasse pas les origines.

Tawney (R. H.). *Religion and the rise of capitalism*, new. ed., Ld., Penguin, 1948, 336 p. Trad. franç., Odette Merlat, P., Rivière, 1951, 340 p.

Belot (Gustave). Le luxe, in : *Etudes de morale positive*, II, P., Alcan, 2e éd., 1921.

Sombart (Werner). Luxus und Kapitalismus, in *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus*, München, Duncker Humblot, I, 1913, viii-220 p. ; 1922.

Say (J.-B.). ed., *Economistes financiers du XVIIIe siècle*, P., 15 vol., 1841-48. Principales œuvres des économistes français depuis Vauban et les physiocrates jusqu'à J.-B. Say, ainsi que la traduction française de celles de Hume, Adam Smith, Malthus, Ricardo, Bentham.

Smith (Adam) 1723-1790. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Ld., 1776, 2 vol., xii-510 et iv-587 p. ; éd. crit., trad. franç. *in* J.-B. Say, ci-dessus, 1843, t. V et VI.

Ricardo (David) 1772-1823. Works, ed. McCulloch, Ld., Murray, 1846, xxxiii-584 p. ; n. éd. 1888. Avec Bio- et Bibliographie. Trad. franç. *in* J.-B. Say, ci-dessus t. XIII, 1847.

Biaujeaud (H.). *Essai sur la théorie ricardienne de la valeur*, P., Sirey, 1934, 246 p.

Bentham (Jeremy) 1747-1832. *Complete Works*, ed. Sir John Bowring, 11 vol., Edinburgh, 1838-43. Trad. franç. P. E. L. Dumont, Brux., 3 vol., 1829-30.

Mill (John Stuart). *Principles of political economy, with some of their applications to social economy*. Boston, Little-Brown, 1848, 2 vol. Ed. critique S. W. J. Ashley, Ld.-N. Y., Longman, 1936, iv-1.013 p.

Bastiat (Claude-Frédéric), *Œuvres complètes*, P., Guillaumin, 1893. Cf. Charles Gide, La notion de la valeur dans Bastiat au point de vue de la justice distributive, *Revue d'économie politique*, mai-juin 1887.

Stammhammer (Joseph). *Bibliographie des Sozialismus und Communismus*, Jena, Fischer, 3 vol., in-4°, 1891-1900-1909. Instrument de travail très précieux.

Pareto (V.). *Les systèmes socialistes*, P., Giard & Brière, 2 vol., 1902-03, 406 et 492 p.

Whitaker (Albert Conser). *History and criticism of the labor theory of value in English political economy*, N. Y., Columbia Univ., « Thes. », 1904, 197 p.

Mises (Ludw. v.). *Socialism*, Engl. trsl. N. Y., Macmillan, 1937, 528 p. ; trad. franç. : *Le socialisme, étude économique et sociologique*, P., Libr. de Médicis, 1938, 627 p.

LOUIS (Paul). *Cent cinquante ans de pensée socialiste, de Gracchus Babeuf à Lénine*, P., Rivière, 2 vol., 1938-39, 224 et 222 p.
L'œuvre de Henri de Saint-Simon. Textes choisis avec une introduction par C. BOUGLÉ, Notice bibliographique d'Alfred PEREIRE, P., Alcan, 1925, in-16, 264 p.
CHARLÉTY (Sébastien). *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, P., Hartmann, 1931, 387 p.
GOUHIER (Henri). *La jeunesse d'Aug. Comte et la formation du positivisme*, P., Vrin, 3 vol., in-4°. I. Sous le signe de la liberté, 1933, 315 p. ; II. Saint-Simon jusqu'à la Restauration, 1936, 388 p. ; III. Aug. Comte et Saint-Simon, 1941, 436 p.
MARX (Karl). *Das Kapital*, t. I, 1867 ; t. II et III, éd. Fred. Engels, 1885-1894.
TURGEON (Ch.). *Critique du matérialisme historique*, Rennes, Plihon-Hommay, 1920, 318 p.
GRAZIADEI (Antonio). *Le capital et la valeur, critique des théories de Marx*, P., Pichon, et Lausanne, Rouge, 1937, IV-389 p.
DESROCHES (H. C.). *Signification du marxisme*, P., « Economie et Humanisme », 1949, 395 p. Avec une bibliographie raisonnée par Ch.-F. Hubert.
DENIS (Henri). *La valeur, les lois fondamentales du capitalisme*, P., Ed. sociales, « La culture et les hommes, 1 », 1950, 135 p.
GUIHÉNEUF (Robert). *Le problème de la théorie marxiste de la valeur*, P., Arm. Colin, 1952, 195 p. La théorie marxiste de la valeur n'est compréhensible que dans le mouvement historique du matérialisme dialectique.
BIGO (Pierre). *Marxisme et humanisme, introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, P., P. U. F., 1953, XXXII-270 p. (Bibl. de Science économique.)
WALRAS (Auguste-Antoine) 1801-1866. *De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur*, P., Johanneau, 1831 ; P., Furne, 1832 ; n. éd. préf. Gaëtan PIROU, P., Alcan, coll. « Principaux économistes », 1938, IX-XV-343 p.
WALRAS (Léon le fils, 1834-1910). *L'économie politique et la justice, examen critique et réfutation des doctrines économiques de P. J. Proudhon*, P., Guillaumin, 1860.
— *Eléments d'économie politique pure, ou théorie de la richesse sociale*, 2 vol. ; I. Lausanne, Corbaz, 1874, VIII-208 p. ; II. Lausanne, Guillaumin, 1877.
JEVONS (W. Stanley). *The theory of political economy*, Ld., Macmillan, 1871, 4e éd., 1911, 404 p.
MENGER (Carl). *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien, Braumüller, 1871. XII-285 p.
BÖHM-BAWERK (Eugen VON) 1851-1914. *Kapital und Kapitalzins*, Innsbruck, Wagner, 2 vol. : I. *Geschichte und Kritik der Kapitaltheorien*, 1884, XII-498 p. (Engl. trsl. : *Capital and interest, a critical history of economical theory*, Ld., Macmillan, 1890) ; II. *Positive Theorie d. Kapital*, 1889, XX-470 p.
WIESER (Friedrich VON) 1851-1926. *Der natürliche Werth*, Wien, Hölder, 1889, XVI-239 p. ; Engl. trsl. C. M. MALLOCK, Ld., 1893 ; N. Y., 1930.
— *Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft*, Tübingen, Mohr, « Grundriss der Sozialökonomik, 1, 2 », 1924, in-4°, XI-330 p. Engl. trsl. N. Y., Greenberg, 1927, XXII-470 p.
PARETO (Vilfredo) 1848-1923. *Cours d'économie politique*, Lausanne, Pichon, 1896-97, 2 vol.
— *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*, Milano, Società ed. Libraria, 1906 ; trad. fr. A. BONNET, P., Biard-Brière, « Bibl. internat. Econom. polit. », 1909, 695 p.
CLARK (John Bates). *The distribution of wealth, a theory of wages, interest and profits*, N. Y., Macmillan, 1899, XXVIII-445 p.
MACFARLANE (Charles William). 1852-1931. *Value and distribution, an historical, critical and constructive study in economic theory*, Philadelphie, Lippincott, 1899, XXIII-19-317 p.
SIMMEL (G.). *Philosophie des Geldes*, Lpz., Dunker-Humblot, 1900, XVI-554 p.
KRAUS (Oskar). *Zur Theorie des Wertes, eine Benthamstudie*, Halle, Niemeyer, 1901, VI-148 p.
— Die Lehre von den Begriffen des Nutzens und des wirtschaftlichen Wertes, in : *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik*, Brünn, Rohr, 1937, pp. 355-383.
CORNELISSEN (Christian). *Théorie de la valeur, réfutation des théories de Rodbertus, K. Marx, Stanley Jevons et Boehm-Bawerk*, P., Schleicher, « Bibl. Hist. et

Sociol., 1 », 1902, in-12 ; 2e éd., 1926 : t. I du *Traité général de science économique*, P., Giard, 1926-1944, 6 vol.
WEBER (Max). *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922 (et aussi in : *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924).
WILKEN (Folkert). *Grundzüge einer personnalistischen Wertlheorie unter besonderer Berücksichtigg Wirtschaftlicher Wertprobleme*, Jena, Fischer, 1924, VIII-160 p.
— Die Phänom. des Geldwertbewusstsein., *Arch. f. Sozialwissenschaft*, 1926.
WEINBERGER (Otto). *Die Grenznutzenschule*, Halberstadt, Meyer, 1926, XVI-123 p.
MISES (Ludw.) et SPIETHOFF (Arth.) ed. *Probleme der Wertlehre*, München, Duncker-Humblot, « Schrift. d. Ver. f. Sozialpolitik, 183, 1 », 1931-33, 2 vol. I. Beiträge v. V. Furlan, 1931, 295 p. ; II. Mündl. Aussprache üb. d. Wertlehre im theoret. Auschuss d. Ver. f. Sozialpolit., 1933, 132 p.
PIROU (Gaëtan). *L'utilité marginale de C. Menger à J. B. Clark*, P. Loviton & Domat-Monchrestien, 1932, 285 p. ; 2e éd., 1938, 323 p. Ecole des Hautes-Etudes, Conférences d'histoire des doctrines économiques.
KALLEN (Horace Meyer). *The decline and rise of the consumer, a philosophy of consumer cooperation*, Ld., Appleton-Century, 1936, XX-484 p.
HICKS (John Richard). *Value and capital, an inquiry into some fundamental principles of economic theory*, Oxf., 1939, XI-331 p.
PERROUX (François). *La valeur*, P., P. U. F., « Theoria », Et. sur la Théorie moderne econom., 1943, 404 p.
— *Le néo-marginalisme*, P., Domat-Montchrestien, 1945, 216 p.
GENIN (Paul). *Le temps et l'économie*, P., Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1946, 139 p.
MARCHAL (Jean). *Valeur et prix*, in : Gaëtan PIROU, *Traité d'économie politique*, P., Sirey, t. VII, 1948, 539 p.
FYOT (Jean-Louis). *Dimensions de l'homme et science économique*, P., P. U. F., 1952, IV-356 p.
SELLIER (François). *Morale et vie économique*, P., P. U. F., 1953, 114 p. (coll. : « Initiation philosophique »).

II. — VALEURS AFFECTIVES

PLATON. *Philèbe. Le Banquet.*
ARISTOTE. Le plaisir, *Ethique à Nicomaque*, VII, 11-14, X, 1-5, introd. trad. et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, P., Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1947, LXXVI-48 p.
SPINOZA. *Ethique*, IV et V.
MALEBRANCHE. *Traité de morale*, éd. Henri Joly, P., Vrin, 1939, XXIV-272 p. Surtout chap. VIII, partie I : Le désir naturel d'être heureux et la distinction entre « mobile » et « fin ».
— *Traité de l'amour de Dieu*, éd. D. Roustan, P., Bossard, « Chefs-d'œuvre méconnus », 1922, in-16, 321 p.
SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. franç., A. BURDEAU, P., P. U. F., 8e éd., 1942, livre IV, § 56 à 60. La souffrance est le fond de la vie.
KIERKEGAARD. *Traité du désespoir*, trad. J. J. GATEAU, P., Gallimard, 1932, 257 p., in-16.
— *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. TISSEAU, P., Aubier, 1935, XXVI-221 p.
— *Le concept d'angoisse*, trad. P.-H. TISSEAU, P., Alcan, 1935, 240 p. C. r. : LAVELLE, L'individu et l'absolu, *Le Temps*, et *Le Moi et son destin*, pp. 81-92.
MEINONG (Alex.). *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wertlheorie*, Graz, Leuschner, 1894, X-232 p.
— *Über emotionale Präsentation*, Wien, « Sitzb. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Ph. Hist. Kl., 183 », 1917, 183 p.
EHRENFELS (Chrn. v.), *System der Wertlheorie*, Lpz., Reisland, I. Allgemeine Wertlheorie, Psychol. des Begehrens, 1897, XXIII-277 p.
KREIBIG (Jos. Clem.). *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wertlheorie*, Wien, Hölder, 1902, VII-204 p. III. Gefühlsmässige Bedeutungen.

Sur l'école autrichienne de Brentano, Meinong, Ehrenfels, Kreibig, cf. le t. I, pp. 101-106 et la bibliographie pp. 160-161.
BERGSON. *Les données immédiates de la conscience*, 1889. Qualité et affection.
— *Le rire*, 1900. Emotion et création artistique.
— *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1930. Emotion et création morale et religieuse.
MAIER (Heinrich). *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, Mohr, 1908, XXVI-226 p.
SCHELER (Max). *Ueber Ressentiment und moralischer Werturteil*, Lpz., Engelmann, 1912, 103 p. ; trad. fr. : *L'homme du ressentiment*, P., Gallimard, 1933, in-16, 191 p.
— *Zur Phänomen und Theorie des Sympathiegefühles und von Liebe und Hass*, Halle, Niemeyer, 1913, V-154 p. ; 2e éd. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn, Cohen, 1923, XVI-312 p. ; trad. fr. LEFEBVRE, P., Payot, 1928, 384 p. C. r. : LAVELLE, Intelligence et sympathie, *Le Temps*, 16 mars 1930.
— *Le sens de la souffrance*, trad. Pierre KLOSSOWSKI, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1936, XII-183 p., in-16. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 9 mars 1937.
HEIDEGGER (Martin). *Qu'est-ce que la métaphysique ? suivi d'extraits sur l'être et le temps...*, trad. Henri CORBIN, P., Gallimard, « Les Essais, 7 », 2e éd., 1938, 254 p. C. r. : LAVELLE, L'angoisse et le néant, *Le Temps*, 3 juil. 1932, et *Le moi et son destin*, pp. 93-103.
WALLON (Henri). *L'enfant turbulent*, P., Alcan, 1925, 653 p.
— *Les origines du caractère chez l'enfant*, P., Boivin, 1934, X-267 p.
JANET (Pierre). *De l'angoisse à l'extase*, P., Alcan, II. Les sentiments fondamentaux, 1928, 699 p.
PRADINES (Maurice). Le problème de la qualité, in : *Philosophie de la sensation*, I. *Le problème de la sensation*, P., Belles-Lettres, 1928, pp. 19-75.
— Le plaisir, in : *Philosophie de la sensation*, II. *Les sens du besoin*, id., 1932, pp. 26-92. C. r. : LAVELLE, L'origine du plaisir, *Le Temps*, 29 janv. 1933.
— Toucher et douleur, *ibid.*, III. *Les sens de la défense*, id., 1934, pp. 85-215.
— *Traité de psychologie générale*, IIe Partie, t. I, P., P. U. F., « Logos », 1943, pp. 267-734. Dichotomie de l'affectivité. Hétérogénéité fonctionnelle du plaisir et de la douleur. Les sentiments. Les émotions.
DEJEAN (Renée). *L'émotion*, P., Alcan, 1933, 261 p. C. r. : LAVELLE, Le mystère de l'émotion, *Le Temps*, 27 oct. 1935.
DUMAS (Georges). Les émotions, in : *Nouveau traité de psychologie*, t. II, pp. 297-443.
— *La vie affective*, P., P. U. F., 1948, 408 p.
LACROZE (René). *L'angoisse et l'émotion*, P., Boivin, 1938, 292 p. C. r. : LAVELLE, L'angoisse originelle, *Le Temps*, 6 nov. 1938.
BURLOUD (A.). *Principes d'une psychologie des tendances*, P., Alcan, 1938, 430 p. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 25 nov. 1939.
SARTRE (Jean-Paul). *Esquisse d'une théorie des émotions*, P., Hermann, « Act. sc. industr. 838-1035, Essais philos. 2 », 1939, 52 p. ; 2e éd. 1948.
— L'origine de la négation, in : *L'être et le néant*, P., Gallimard, 1943. Principalement pp. 65-82 : l'angoisse.
BOUTONIER (Dr Juliette). *L'angoisse*, P., P. U. F., 1945, I-318 p.
STERN (Alfred). *La philosophie du rire et des pleurs*, P., P. U. F., 1947, 256 p. Interprétation axiologique.
BUYTENDIJK (Fred. Jac. Joh.). *De la douleur*, trad. Arthur REISS, Préf. de M. PRADINES, P., P. U. F., 1951, XVI-160 p.
LAVELLE, L'anxiété du Moi, in : *Le moi et son destin*, P., Aubier, 1936, IIe Partie.
— *Le mal et la souffrance*, P., Plon, « Présences », 1940, 230 p., in-16.
— La puissance de sentir, in : *Les puissances du moi*, P., Flammarion, 1948, livre II, pp. 55-137.
— La puissance affective, in : *De l'âme humaine*, P., Aubier, 1952, livre III, section III, chap. XVI, pp. 400-427.
Voir aussi au t. I du *Traité des Valeurs* : Le sentiment et le vouloir. Le Désir et le désirable, pp. 188-202 ; la logique du sentiment et du vouloir, pp. 559-589 ; ainsi que les bibliographies correspondantes.

TROISIÈME PARTIE

L'HOMME DEVANT LE MONDE

Valeurs intellectuelles et valeurs esthétiques

Chapitre Premier

VALEURS INTELLECTUELLES

Valeur et vérité

Les valeurs économiques et les valeurs affectives manifestent ce caractère de partialité ou de référence à l'égard d'un sujet sans lequel la valeur ne pourrait pas être définie : car les valeurs économiques n'ont de sens que par rapport au corps et les valeurs affectives par rapport à la conscience individuelle qui les ressent. Ainsi il n'est pas étonnant que l'on ait tenté de réduire à l'une ou l'autre de ces deux espèces tous les autres types de valeur. Tel est l'effort propre du matérialisme ou de l'empirisme. Au contraire avec les valeurs intellectuelles commence un autre cycle de valeurs, les seules qui semblent avoir droit à ce nom, si la valeur commence à partir du moment où l'individu, au lieu de juger de toutes choses par rapport à lui, accepte de se juger lui-même au nom d'un principe qui le dépasse, et qui peut-être le condamne. Reconnaître qu'il y a des valeurs intellectuelles, c'est reconnaître qu'il y a

une vérité à laquelle nous devons nous soumettre et qu'à chaque instant nous pouvons nous-même nous tromper : dès lors les valeurs intellectuelles semblent bien correspondre à cette conversion de l'appréciation de la valeur où la considération de l'individuel se trouve subordonnée à celle de l'universel.

Mais par contre n'entrons-nous pas par là dans un domaine où nous allons abolir la valeur sous prétexte de la fonder ? Jusqu'ici la valeur gardait la subjectivité qui lui est semble-t-il essentielle. Au moment où elle prétend reconquérir l'objectivité, ne faut-il pas qu'elle disparaisse ? De là l'opposition classique de la vérité et de la valeur qui rend la valeur elle-même suspecte au savant, qui l'oblige à regarder comme les vertus qui lui sont propres l'impartialité et la froideur, à mettre tous les objets de connaissance sur le même plan sans qu'un seul d'eux puisse être préféré à aucun autre. Mais dans cette opposition on signale d'abord une méprise : c'est que la vérité peut être elle-même une valeur, quel que soit l'objet auquel elle s'applique, alors que les objets d'une connaissance vraie pourraient être d'une inégale valeur, dans une autre perspective (économique, affective, esthétique ou morale). En tant que valeur la vérité s'oppose à l'erreur, non point au nuisible, ni à la douleur, ni à la laideur, ni au mal ; et il y a une vérité propre du nuisible, de la douleur, de la laideur et du mal. Ainsi la vérité embrasse en elle tous les modes de l'existence et parmi eux toutes les espèces de valeur et de non-valeur, les valeurs négatives aussi bien que les positives. Il n'y a point de terme de l'affirmation qui une fois qu'il a été défini ne puisse être l'objet d'un jugement vrai ou faux. Vouloir sacrifier la valeur à la vérité, c'est donc réduire toutes les autres espèces de valeur à la valeur intellectuelle.

L'intellectualisme. — Telle est en effet la signification propre de l'intellectualisme. Et sans doute on peut prétendre que chacune des différentes espèces de valeur exprime un aspect de la totalité indivisée de la valeur, ce qui explique assez bien pourquoi il y a

un « économisme » de la valeur qui est le marxisme, comme il y a un affectivisme, un esthétisme ou un moralisme de la valeur. Chacune de ces doctrines isole une des manifestations de la valeur pour lui réduire toutes les autres. On convient cependant que la valeur intellectuelle jouit à cet égard d'un triple privilège fondé tout d'abord sur cette universalité qui est en elle et à laquelle toute valeur prétend dès qu'elle s'élève au-dessus du fait pur réduit à la préférence individuelle, ensuite sur cette objectivité qui caractérise la fonction de connaissance et qui permet à la conscience de poser en dehors d'elle toute fin qu'elle cherche à atteindre comme une idée qu'elle doit entreprendre de réaliser pour la posséder, enfin sur cette fonction essentielle de l'intelligence qui est non pas de décrire ce qui est, mais d'exprimer le droit des choses à être, c'est-à-dire de nous découvrir leur raison d'être.

L'intellectualisme est la doctrine suivant laquelle il faut dire non pas seulement que l'intelligence est compétente pour tout connaître, mais encore que cette compétence prouve une identité entre l'être et l'intelligible, de telle sorte que là où l'objet paraît par sa nature échapper à l'intelligence c'est que l'intelligence ne réussit pas encore à atteindre son essence et ne l'atteint que confusément. Cependant c'est dans le rapport de l'intellect et du vouloir que l'intellectualisme reçoit sa forme la plus précise : et l'on comprend sans peine qu'ici le problème de la valeur se trouve nécessairement engagé. Le type le plus parfait de l'intellectualisme c'est l'intellectualisme socratique. Nul n'est méchant volontairement. Et il suffit de voir le bien pour le faire. Il convient cependant de faire trois réserves : la première, c'est que la connaissance du bien n'est pas une connaissance de la même forme que la connaissance de l'objet, l'âme entière y contribue avec le sentiment et la volonté dans la mesure où selon une expression de M. Gurvitch, il y a des intuitions qui en dépendent ; la deuxième, c'est qu'il n'y a pas d'acte intellectuel ni de connaissance de la

vérité avant l'exercice de la volonté qui cherche une connaissance qu'elle n'obtient pas toujours, de telle sorte que si le vouloir est sous la dépendance de l'intellect, l'inverse est vrai aussi. En troisième lieu l'interpénétration de ces deux facultés est si étroite ici que l'intelligence ne peut pas achever la connaissance du bien dans une représentation pure, elle ne le peut que dans la possession que l'action seule est capable de nous en donner. Le rôle de la volonté est donc de conduire jusqu'au bout cette sorte d'élan spirituel par lequel la conscience nous porte vers le bien et auquel l'intelligence ne donne encore qu'un objet virtuel. C'est pour cela que la démarche de la volonté ne suit pas nécessairement la démarche de l'intelligence ; il faut qu'elle l'achève et elle peut s'y refuser tantôt par lâcheté et tantôt par paresse.

Mais ce qu'il y aurait de pire, ce serait d'imaginer que la volonté puisse suppléer à la déficience de l'intelligence et créer par la pureté de son intention et par l'intensité de son effort un bien que l'intelligence n'aurait point commencé par pénétrer de sa lumière. Son rôle c'est d'actualiser les virtualités de l'intelligence, mais elle est incapable de s'en passer. On peut même dire qu'à mesure que la vie de l'esprit devient plus pure et plus parfaite, l'intellectualisme se rapproche davantage de la vérité : car l'idée occupe si bien la capacité de l'esprit que la transition est insensible entre l'attention qui la contemple et l'action qui la réalise. Et le passage de l'une à l'autre est l'expression non pas d'une contrainte subie, mais d'une liberté retrouvée. C'est qu'il ne peut pas y avoir de connaissance objective de la valeur, à laquelle nous demeurerions pour ainsi dire étranger. Il s'agit ici d'une science qui se convertit aussitôt en sagesse et même qui ne s'en distingue plus. On ne dira donc pas que cette sagesse réside dans la conscience d'une nécessité, mais plutôt que la nécessité ici réside dans l'impossibilité de ne pas être libre, c'est-à-dire d'agir pour d'autres motifs que des motifs que nous tirons de nous-même, c'est-à-dire dans l'impossibilité d'être contraint. C'est en ce sens aussi que l'on

pourrait accepter la correspondance entre les degrés de connaissance et les degrés de valeur dans le spinozisme, à condition d'entendre par connaissance celle qui nous libère de la servitude de l'objet et substitue peu à peu à une action qui nous détermine une action que nous déterminons.

On ne peut pas se contenter d'invoquer en faveur de l'intellectualisme cette thèse que la vérité comme toutes les autres valeurs, quand on pousse pour ainsi dire son application jusqu'au dernier point, appelle, implique toutes les autres valeurs, comme si en elle la totalité de l'Être se trouvait présente. Car il y a à cet égard un privilège de la valeur intellectuelle qui précisément parce qu'elle est la connaissance enveloppe par destination tout ce qui est, y compris les autres valeurs elles-mêmes, dont on ne peut pas dire sans artifice qu'elles jouissent à son égard d'une véritable réciprocité. Ainsi c'est parce que la valeur intellectuelle tend à absorber toutes les valeurs qu'elle semble aussi étrangère à toutes. Mais en fait ce n'est qu'à la limite qu'elle se confond avec la réalité ; pour se constituer il faut qu'elle s'en détache et elle fonde son autonomie dans la représentation qu'elle nous en donne et qui se distingue assez clairement de l'émotion qu'elle provoque ou de l'action qu'elle suscite.

La vérité de la valeur. — On se contente presque toujours de se demander si la vérité est une valeur. Mais on oublie qu'il y a un problème réciproque de celui-là et que l'on ne peut pas éviter, qui est de déterminer quelle est la vérité de la valeur. Si la vérité est une valeur il y a pourtant une dissymétrie de la vérité par rapport aux autres valeurs : car ce que nous cherchons, c'est le vrai beau et le vrai bien, comme le vrai utile ou le vrai plaisir. Et s'il n'y avait pas une vérité de la valeur et de chaque valeur nous n'aurions pas à tenter d'édifier une axiologie. Cela même doit préjuger du caractère universel de la valeur, du moins en ce sens que la valeur serait commune à tous, car comme il y a une vérité du particulier, il y a aussi une valeur propre à chaque individu

et en rapport non pas seulement avec les circonstances où il est placé mais avec son essence spirituelle. Et nul ne peut mettre en doute que l'on ne puisse se tromper sur la valeur telle qu'elle s'impose à un tel et se manifeste dans tel cas. De telle sorte que même si la valeur excluait toute généralité et qu'elle eût toujours un caractère d'unicité, il faudrait s'interroger encore sur sa légitimité et son authenticité : ce qui est du ressort de l'intelligence. En d'autres termes, il est toujours possible de confondre la valeur avec l'apparence de la valeur comme l'objet avec l'apparence de l'objet : c'est à l'intelligence d'en juger ; elle seule apporte le critère. Nous sommes donc amenés à élargir singulièrement le sens du mot vérité en parlant d'une vérité de la valeur, mais par là même nous devons reconnaître qu'il n'y a aucun domaine de la conscience qui soit étranger à l'intelligence et qu'elle ne pénètre de sa lumière. Nous retrouvons ici une sorte d'objectivité de la valeur qui montre comment nous pouvons la manquer : car il arrive non seulement que nous lui soyons infidèle en le sachant, mais encore que ce que nous prenons pour la valeur ne soit pas ce que nous cherchons à atteindre sous ce nom, de telle sorte qu'elle subsiste encore sans que nous ayons su non pas seulement l'atteindre, mais même la reconnaître. Toutefois bien que ce discernement de la valeur soit l'œuvre de l'intelligence, ce n'est point là une connaissance comparable à la connaissance de l'objet : l'affirmation de la valeur suppose une adhésion de toutes les puissances de l'âme, une collaboration du vouloir avec l'intellect. C'est une foi éclairée, et l'on peut dire que la théorie de la valeur confronte entre elles les valeurs de toutes nos croyances. Il est facile de remarquer que la croyance, par la subjectivité qui lui est propre, par son orientation vers une fin qui la dépasse, par son orientation vers l'avenir, par l'appel qu'elle fait à la volonté pour la rendre efficace, s'apparente d'une manière particulièrement étroite à la valeur. *On ne connaît que des objets, on ne croit qu'à des valeurs,* mais cela ne prouve pas que la croyance soit étrangère à l'intelli-

gence ni que celle-ci ne trouve pas dans la croyance son expression la plus délicate et la plus fine.

On peut conclure en disant qu'il y a entre les deux notions de valeur et de vérité, une véritable réciprocité ou encore qu'il y a une valeur de la vérité comme il y a une vérité de la valeur, une valeur de la vérité, puisque sans elle on ne pourrait ni opposer la vérité à l'erreur, ni comprendre que la vérité puisse être cherchée et aimée, et une vérité de la valeur, puisque la valeur elle-même ne peut être désirée et voulue que si elle est connue ; même si l'on en fait une sorte d'aspiration vers une fin que l'on ne peut connaître avant de la posséder, du moins faut-il admettre qu'une telle aspiration, sous peine d'être impossible, participe déjà de cette connaissance et lui donne une forme plus parfaite à mesure qu'elle se réalise. Mais l'on montrera un peu plus loin que si la valeur est une vérité, c'est parce que précisément la vérité, embrassant en elle tout ce qui est et tout ce qui peut être, n'enveloppe pas seulement en elle des représentations de concepts ou de choses, mais encore des actions internes, saisies dans leur intentionnalité et dans leur exercice même, dans le mouvement qui les anime et dans la fin qu'elles visent. L'intelligence c'est la conscience elle-même saisie dans la lumière qui lui est propre : il n'y a donc point de terme privilégié auquel elle s'applique, et si elle a toujours besoin d'un terme qu'elle éclaire, ce terme peut être tantôt l'objet hors de nous et tantôt, en nous, notre propre activité et les valeurs mêmes qui lui donnent son mouvement.

Il est possible de concevoir trois attitudes en ce qui concerne le rapport de la vérité et de la valeur :

1° On peut les opposer en les considérant comme deux domaines distincts, celui de l'objectivité et celui de la subjectivité. Mais cela est impossible, car la vérité elle-même suppose une certaine activité subjective destinée à nous permettre de prendre possession de l'objet, et la subjectivité de la valeur n'est point une subjectivité purement individuelle, puisqu'elle suppose un jugement

qui la fonde et sur lequel nos états eux-mêmes doivent se régler ;

2° On peut absorber la valeur dans la vérité comme le fait l'intellectualisme. Mais c'est à condition de considérer la vérité comme une valeur suprême qui contient en elle précisément le discernement de valeurs particulières comme autant de formes distinctes de la vérité ;

3° On peut enfin absorber la vérité dans la valeur et en faire une valeur particulière parmi beaucoup d'autres, ou même un des caractères de la valeur qui n'est une vraie valeur que si elle est une valeur vraie. Mais il est facile de voir que les deux dernières thèses n'en font qu'une, car la valeur c'est l'activité même de la conscience considérée dans l'élan qui la porte, et la vérité, si on ne la restreint pas à l'objet donné, mais si elle réside dans la signification même de la totalité du réel, c'est la valeur elle-même considérée dans cette prise de conscience sans laquelle elle n'aurait aucune efficacité. De telle sorte que quelle que soit la position que l'on prétende adopter, la seule qui soit exclue par tous les partis entre lesquels on prétend choisir, c'est l'indifférence à la valeur de la vérité.

La valeur de la vérité. — C'est le problème de la valeur de la vérité qui a retenu plus particulièrement l'attention de la pensée philosophique, comme si dans l'opposition traditionnelle de la vérité et de la valeur, la valeur ne pouvait témoigner de son indépendance qu'en se mettant au-dessus de la vérité et en l'appelant elle-même devant son tribunal. On peut donc dire que ce problème de la valeur de la vérité se présente toujours sous la forme d'un paradoxe et même d'une sorte de défi. Car la vérité a été pendant longtemps et est encore pour beaucoup d'hommes le seul type de valeur qui soit véritablement incontesté. De telle sorte que demander quelle est la valeur de la vérité, c'est ébranler jusque dans son fondement la possibilité même de toute affirmation. Pourtant nous ne pouvons pas être dispensés de superposer à une théorie de la connaissance une théorie de la valeur de la

connaissance. Mais les concepts ici s'enveloppent et s'enroulent les uns dans les autres inexorablement : car on ne peut pas poser le problème de la valeur de la connaissance sans que cette valeur elle-même fasse à son tour l'objet d'une connaissance, de telle sorte que l'on en vient à se demander si le champ de la connaissance et le champ de la valeur ne sont pas coextensifs l'un à l'autre. Sans doute la connaissance n'est pas la valeur, mais on ne peut pas faire qu'elle ne soit une valeur, et si ce n'est pas la valeur qu'elle justifie au moment même où elle parle de vérité, alors on peut se demander si à travers l'objet ce n'est pas la valeur qu'elle cherche, de telle sorte qu'au moment où elle la trouve l'objet qui l'annonce et qui la dissimule disparaît lui-même tout à coup. Peut-être faut-il dire que la parfaite unité de la conscience ne saurait être réalisée que là où la vérité et la valeur coïncident. Il faut distinguer d'ailleurs ici deux problèmes différents et pourtant impliqués l'un par l'autre : car dans l'hypothèse de la valeur de la connaissance, nous savons bien que la vérité doit être préférée à l'erreur. Mais c'est la valeur même de la connaissance qui peut être mise en question, de telle sorte qu'alors nous pourrions à la fois préférer l'ignorance à la connaissance et l'erreur à la vérité. Sur le premier point on remarquera que l'éloge de l'ignorance a été fait bien souvent ; mais sous le nom d'ignorance il faut entendre deux choses : ou bien une négation du savoir, qui à la limite nous retirerait la conscience même que nous avons du monde qui nous entoure et n'est qu'une autre manière de décliner l'existence même et la responsabilité dont elle nous charge, ou bien cette libre disposition de l'esprit qui ne se laisse ni divertir ni accabler par des connaissances extérieures, n'altère point notre spontanéité, laisse jouer toutes nos tendances, nous donne toujours un contact nouveau avec les choses en nous permettant de goûter leur saveur. Mais alors on sent bien que ce n'est pas la connaissance qui est un mal, c'est l'impossibilité où nous sommes de la dominer : dans le conflit qui oppose l'activité que nous exerçons

à ses propres acquisitions, celles-ci menacent toujours celle-là et risquent de l'étouffer. Sur le second point, et en ce qui concerne l'éloge que l'on peut faire de l'erreur elle-même, il faut distinguer entre l'erreur proprement dite qui ne se connaît point elle-même comme erreur et l'erreur comparée à la vérité et préférée à celle-ci. Or dans le premier cas l'erreur est bienfaisante en tant qu'elle est traitée comme vérité. Ou plutôt ce n'est que lorsqu'elle a été décelée comme erreur que l'on peut rétrospectivement s'apercevoir qu'elle a été utile. Dans le second cas, à plus forte raison, c'est dans la perspective même du vrai que l'on cherche à en faire emploi. Il faut dire par conséquent que ce n'est pas en tant qu'erreur qu'elle est bonne et utile, c'est en tant qu'elle est, comme erreur, une force dont on ne peut se servir que dans une représentation vraie de sa nature et de ses effets ; s'il n'en était pas ainsi, elle n'agirait pas autrement que les forces de la nature et l'on n'aurait pas le droit de parler de sa valeur. Cette observation trouve une application dans le mensonge. C'est bien ce que l'on voit dans ce discrédit où Nietzsche a voulu placer la vérité : il refuse seulement de transformer la vérité en idole et veut toujours que l'on mette au-dessus d'elle l'activité du sujet qui en dispose. Et sans doute on peut penser que le sujet ici se laissera guider par l'utilité, ce qui peut justifier, comme il arrive souvent chez Nietzsche, les propositions les plus cyniques. Mais il est possible de tourner les choses autrement, comme Nietzsche le fait aussi, quand il est le plus profond. C'est que la vérité ne se réduit pas à la vérité objective, et que l'esprit, qui ne doit pas la méconnaître, ne doit pas non plus se laisser asservir par elle, et que quand il cherche l'utilité, cela veut dire non pas simplement qu'il doit chercher les intérêts du corps, mais une coopération de toutes les valeurs particulières à la santé de l'âme tout entière. Ce serait d'une part porter atteinte à l'essence même de la vérité objective que de la considérer comme désintéressée, alors qu'elle n'a de sens que par ce rapport qu'elle établit entre les choses et le corps,

comme si son rôle était de discerner précisément dans le monde tout ce qui est susceptible de servir le corps ou de lui nuire, et ce serait d'autre part une folie de penser qu'il y ait rien qui puisse nous servir d'une manière réelle et non point illusoire et qui ne repose sur une connaissance vraie des relations que le monde peut avoir avec nous. Ainsi Nietzsche, comme le pragmatisme, en mettant en question la valeur de la vérité et en lui préférant l'utilité, se contente de justifier la signification utilitaire de la connaissance objective elle-même. Mais là même où par ce goût du paradoxe auquel il n'a cessé de céder, Nietzsche nous invite à nous demander si l'erreur n'est pas supérieure à la vérité, qu'est-ce que cette erreur sinon une vérité subjective, plus profonde que la vérité objective et manifestée, et qu'il s'agit pour nous de découvrir à travers celle-ci plutôt que malgré celle-ci. C'est la vérité de la valeur dont la vérité de l'objet est à la fois le moyen, l'obstacle et le marche-pied. Ainsi la non-coïncidence de la vérité objective et de la vérité subjective constitue cet intervalle même à l'intérieur duquel se déploie la vie de la conscience et dont il faut dire que le propre de notre activité spirituelle c'est de le créer sans cesse afin de le combler sans cesse.

Nous voyons donc que quand on met en doute la valeur de la vérité, c'est seulement afin d'opposer à la vérité une autre valeur. Mais si cette valeur est l'utilité, il faut ou bien que cette utilité matérielle de l'erreur comme telle entre comme un rapport de moyen à fin dans une loi qui est elle-même vraie, ou bien que l'utilité spirituelle soit la vérité même de notre être qui doit se servir de la vérité objective pour la dépasser et non point la rechercher pour s'y asservir. On fera les mêmes observations en ce qui concerne cette suspicion jetée sur la vérité au profit de la beauté, qui se trouve aussi chez Nietzsche, et aussi chez un grand nombre d'esthéticiens. Mais l'opposition entre les deux termes n'est possible que lorsqu'on donne au mot vérité un sens trop étroit, lorsqu'on la restreint à la vérité de la chose. Mais c'est

là l'effet d'un idéalisme honteux de lui-même : car la chose en tant que telle n'est rien précisément qu'une apparence tant qu'elle ne laisse pas transparaître pour nous cette signification spirituelle dont la beauté témoigne par une sorte de présence sensible, de telle sorte que c'est en découvrant la beauté des choses que l'on découvre aussi leur essence la plus vraie. Nietzsche oppose Apollon et Dionysos comme la beauté au désir, mais dans tous deux la vérité est affirmée et non pas niée ni dépassée ; Apollon exprime la vérité de l'être en tant qu'il est objet de contemplation, et Dionysos sa vérité en tant qu'élan créateur.

Valeur de l'erreur. — Que la vérité et l'erreur forment un couple que l'on retrouve dans toutes les autres espèces de valeur et sans lequel on ne pourrait pas parler de valeurs intellectuelles, c'est là une affirmation immédiate de la conscience qui se confirme par cette observation que la vérité réside toujours dans un acte de l'esprit dont l'erreur est toujours l'insuffisance ou le manque.

Le problème des rapports entre la vérité et l'erreur n'est pas cependant aussi simple qu'on pourrait le penser à première vue lorsque l'on considère la vérité et l'erreur comme deux contradictoires qui s'excluent. Les deux termes ne s'opposent pas comme le oui et le non, comme l'être et le néant. Il y a dans l'erreur, dans la mesure où elle est une affirmation positive, une positivité de connaissance. L'erreur et la vérité correspondent à des efforts dirigés par la conscience vers le réel, et qui ne peuvent jamais ni le rencontrer tout à fait ni le manquer tout à fait. Toute erreur est jusqu'à un certain point une connaissance imparfaite, une méprise. Et il n'y a pas de vérité qui soit simplement une négation des erreurs qui l'ont précédée, mais qui en un certain sens ne les intègre et n'y ajoute. Dans les exemples que l'on donne d'une erreur absolue, 2 et 2 font 5, on a affaire à des opérations purement abstraites dont on peut dire seulement qu'on croit qu'elles ont été réalisées alors qu'elles ne l'ont pas été. Ou bien alors on a affaire à une illusion qui en tant qu'illusion n'est pas sans réalité,

et dont il faut chercher comment on a pu lui donner une existence objective alors qu'elle n'avait qu'une existence psychologique. Et le mot célèbre « chacun sa vérité » exprime une sorte de réhabilitation de l'erreur en tant que l'erreur exprime non pas seulement une vue originale et irremplaçable de chaque individu sur le monde, mais encore un aspect même du réel que seule telle perspective prise sur lui par tel individu est capable d'en dégager. Seulement il y a un progrès de la connaissance, de telle sorte qu'aucune de ces vues particulières n'est une vérité stable et définitive, chacun de nous cherche sans cesse à l'élargir et à l'enrichir, à la faire entrer dans une perspective plus compréhensive, où celles des autres hommes occuperont une place au lieu d'en être exclues. Il y aurait danger à penser qu'il y a une vérité abstraite qui abolit et transforme en erreur le caractère subjectif de toutes les représentations concrètes : c'est au point de rencontre de la particularité de la chose et de l'individualité de la conscience que se trouve la réalité elle-même. La vérité accorde et compense toutes ces erreurs plutôt qu'elle ne les abolit. Il y a évidemment différents types d'illusions : mais si nous considérons par exemple les illusions visuelles de la perspective, peut-on dire que ce sont des erreurs dont il faut nous délivrer ? Ce serait dire que la vérité réside seulement dans la représentation tactile. Nous savons tous pourtant ce que la représentation visuelle y ajoute : chaque perspective que nous prenons sur le monde non seulement contribue à nous en révéler un aspect, mais fait elle-même partie du monde. Le monde est le carrefour de toutes ces perspectives. Aucune d'entre elles n'exclut les autres : chacune possède un caractère de vérité et elle est ce qu'elle doit être conformément aux lois mêmes de la science. Pour cela il suffit d'observer qu'aucune d'elles ne doit nier les autres, qu'elle appelle au contraire : elles n'ont pas toutes non plus la même richesse ni la même valeur significative. Mais chacune d'elles est en rapport avec la situation et la vocation représentative de chaque conscience individuelle. On a essayé

de justifier aussi les illusions en montrant qu'elles peuvent être fortifiantes ou consolantes, soit qu'il s'agisse d'une erreur de fait sur un événement, ou d'une confiance dans un être qui nous trompe, ou d'un espoir qui ne peut être rempli, ou même de quelque mensonge métaphysique ; mais ce n'est pas l'erreur en tant que telle qui possède une valeur, car elle n'engendre comme telle (sauf par un hasard qui nous oblige à imaginer des implications plus subtiles) que la déception et l'échec. Et l'action salutaire qu'elle exerce sur nous provient de la relation qu'elle soutient avec cette volonté même que nous avons de faire régner la valeur dans le monde à travers tous les obstacles qui s'y opposent et qui souvent menacent de nous décourager. Ainsi il arrive qu'elle devienne un soutien de notre faiblesse en nous montrant dans le réel une collaboration qui nous permet précisément de vaincre ses résistances. Et il arrive ainsi que l'illusion soit utilisée comme un moyen machiavélique de gouvernement, comme on le voit chez ceux qui utilisent des promesses qu'ils ne veulent pas tenir, ou qui veulent qu'on prêche une religion à laquelle eux-mêmes ne croient pas. Il suffira seulement de faire remarquer qu'il y a chez celui qui cherche ainsi à abuser autrui afin d'obtenir de lui une certaine fin, une sorte de mépris à son égard et de refus de communication avec lui ; en cherchant à le séduire on le traite comme une chose, et les effets que l'on obtient n'ont une valeur spirituelle qu'en dépit de celui même qui cherchait à les produire, et par une vérité qui se mêlait à cette erreur et qu'il était lui-même incapable d'apercevoir.

Ainsi on trouve la valeur de l'erreur affirmée par la Bible, Nietzsche, Vaihinger, Ibsen, Sorel (1). Dans tous les cas on a affaire ou à des conflits de valeur, ou plutôt à un conflit entre la vérité d'un objet ou d'un phénomène qui dissimule la valeur au lieu de lui permettre d'éclater et la vérité subjective d'une fin

(1) Cf. STERN (Alfred), *Revue internationale de philosophie*, 1re année, 4, 15 juillet 1939, La philosophie des valeurs, p. 713.

à réaliser et qui ne peut l'être que si cet objet cesse d'être pour elle un empêchement : ce qui peut conduire à en dissimuler la présence à notre faiblesse, afin d'éviter que nous ne perdions courage, mais ce qui ne va point sans inconvénients et nous expose toujours aux plus graves mécomptes.

Il importe encore pour éviter une coupure trop radicale entre la vérité et l'erreur de ne point méconnaître le rôle joué jusque dans la science contemporaine par la probabilité. Nous sommes alors conduits à évoquer ici l'idée d'une logique polyvalente. Non point que cette logique polyvalente exprime seulement comme on le croit l'idée ancienne des degrés de la vérité. Car on peut dire que la probabilité elle-même est l'objet d'une estimation qui est susceptible elle aussi de vérité et d'erreur. De telle sorte que les réformes que l'on croit introduire ainsi dans la logique traditionnelle sont moins radicales que l'on ne pense. Du moins peut-on dire que l'idée de la connaissance approchée (1) et des lois de probabilité introduit une souplesse plus grande dans la conception que l'on se faisait autrefois de la vérité et permet une compénétration plus étroite entre la vérité et la valeur. A quoi il faut ajouter que cette probabilité objective fondée sur les lois de la statistique est une sorte d'équivalent dans l'ordre scientifique de la subjectivité de la croyance, qui ne s'applique jamais à des choses, mais à des valeurs et comporte elle-même une valeur différente selon le degré d'approfondissement de la conscience de soi dont elle est l'expression.

Valeur de la connaissance

On ne saurait comprendre la nature et l'existence de valeurs proprement intellectuelles si on ne déduisait d'abord l'origine de la fonction intellectuelle et si on ne montrait pas le rôle qu'elle

(1) Cf. BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée*, P., Vrin, 1927.

joue dans l'activité de l'esprit. Toute la vie de l'esprit repose pourrait-on dire sur l'opposition et la liaison de la fonction intellectuelle et de la fonction volontaire. Car l'initiative d'un moi particulier ne peut s'introduire dans le monde qu'à condition qu'il exerce lui-même une activité créatrice bornée par un monde qui le dépasse, mais avec laquelle elle ne demeure en connexion qu'à condition qu'elle soit capable d'en acquérir la représentation. La fonction intellectuelle prend donc possession d'abord du monde tel qu'il nous est donné : elle suppose l'être afin de le connaître. Elle étend en droit ma conscience sur tout ce qui est, mais par une activité qu'il dépend de moi de mettre en œuvre. C'est par ce dépassement à l'égard des limites du moi individuel, par cette sorte de regard qu'elle me donne, au moins idéalement, sur la totalité de l'être, par cette responsabilité qu'elle me donne à l'égard de moi-même et de l'univers où je suis situé, que la fonction intellectuelle est inséparable d'une théorie de la valeur et que la connaissance doit être considérée elle-même comme une valeur. La connaissance m'arrache à ma solitude subjective : elle me fait participer à une réalité dans laquelle celle-ci est immergée et qui ne cesse de la nourrir. C'est par elle que le tout me devient présent dans une sorte de présence idéale, et qu'il m'oblige en me subordonnant à lui, à m'enrichir sans cesse pour me hisser pour ainsi dire à son niveau. Ici la subjectivité et l'objectivité s'opposent, mais pour se joindre et se pénétrer. Il semble que la subjectivité se change en objectivité et l'objectivité en subjectivité. Le propre de la connaissance, c'est de résoudre le conflit entre une subjectivité qui n'est valable que pour moi et une objectivité qui est valable pour tous. Et puisqu'il n'y a de connaissance qu'universelle nous ne pouvons pas accorder de la valeur à la connaissance sans produire une rencontre entre la valeur et l'universalité. Aussi toute valeur universelle implique-t-elle nécessairement une connaissance possible.

Mais si la connaissance est tournée vers le réalisé, on peut dire

qu'elle a pour objet propre le fait, ce qui a été fait et n'est plus à faire, c'est-à-dire le passé. Il n'y a de connaissance que de l'accompli. Alors la connaissance est essentiellement mémoire et histoire au sens où la mémoire est le pouvoir de ressusciter par un acte de l'esprit ce que le temps a aboli. Elle est histoire, au sens le plus large du mot histoire, qui veut dire description fidèle de l'événement et qui lui survit. Dès lors on comprend bien quelle peut être la valeur de la connaissance : elle résiste à cet anéantissement qui est inséparable de toute succession, elle donne une subsistance à ce qui passe. Elle l'arrache au néant où il ne cesse de retomber. Mais en même temps elle en transforme radicalement la nature ; du fait ou de l'événement elle fait une idée, c'est-à-dire un acte de l'esprit auquel l'esprit donne une signification et par laquelle il ne cesse d'agir sur lui-même et sur le monde. Ainsi il y a deux sortes de mémoire et d'histoire, celles qui asservissent l'esprit à une sorte de calque de la réalité, celles qui de cette réalité elle-même dégagent une puissance et une lumière permanente qui nous permettent d'agir sans cesse sur nous-même et sur le monde.

C'est là le signe sans doute que la connaissance ne se borne pas à nous donner du fait ou de l'événement une sorte de reproduction subjective qui en ferait pour ainsi dire la chose de l'esprit. C'est qu'en effet il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de choses pour l'esprit. Le monde de l'esprit n'est pas une simple doublure du monde des objets. L'esprit est une activité, il n'y a rien en lui que des puissances qui divisent cette activité et qu'il lui faut tantôt acquérir et tantôt exercer. Or la formation de la connaissance précisément parce qu'elle nous permet de pénétrer profondément dans le jeu de l'esprit nous transporte au centre même du problème de la valeur. Le propre de la connaissance en effet c'est de partir du donné : et même on peut dire que le premier degré de la connaissance, c'est de nous présenter le monde dans son rapport avec nous, c'est-à-dire de nous le présenter comme

donné. Dans cette présentation du monde comme donné il faut distinguer pourtant l'acte qui nous le donne et le contenu de ce donné. C'est cet acte par lequel nous nous le donnons qui demande à être examiné : en lui en effet le donné réside à l'état de possibilité. Il est pour ainsi dire un possible qui ne s'actualise que dans le donné. Il dépasse donc toute forme particulière du donné et en tant qu'il est lui-même un acte il cherche à en rendre raison, s'il est incapable de le créer. De telle sorte que le second degré de la connaissance consiste à remonter de l'acte par lequel nous appréhendons le donné à l'acte qui l'explique, c'est-à-dire qui énonce la condition même de sa possibilité. De là ce caractère de virtualité qui appartient en propre à la connaissance et qui embarrasse l'idéalisme lorsqu'il prétend y réduire l'actualité de la réalité donnée. Mais par là apparaît du même coup la valeur de la connaissance et son rôle essentiel dans la constitution de la valeur en général. Le propre de toute connaissance en effet c'est de convertir le réel en possible, mais dans cette conversion le réel est ramené vers sa source, il cesse de s'imposer à nous, la connaissance le remet en question. Elle en découvre la raison, mais cette raison, elle nous permet en même temps d'en disposer de telle sorte que par la liaison de l'intellect avec le vouloir elle prépare ce retour du possible vers l'actuel dans lequel l'actuel au lieu de s'imposer à nous par une contrainte extérieure sera l'effet d'une option dans laquelle la valeur deviendra notre propre motif d'agir. Il suffit de se reporter à notre chapitre sur l'incarnation de la valeur (1) pour voir que cette conversion de l'actuel en possible qui est l'objet propre de la connaissance est le seul moyen que nous ayons en nous détachant du réel de penser la valeur et de la rendre réelle. La théorie de la valeur réside donc ici dans la relation constitutive de la conscience que nous pouvons établir entre la fonction intellectuelle et la fonction volontaire. Et ce lien ne doit jamais

(1) T. I, livre II, 3e partie, p. 347 sqq.

être brisé : car la valeur intellectuelle en tant que telle n'apparaît ici que comme un fragment ou une étape de la valeur. Ce possible qu'elle dégage et qui rend l'esprit maître du réel, s'il est détaché du tout de la valeur pourra devenir un élément au service du mal : et la science sert le crime aussi bien que la vertu. Ainsi la valeur intellectuelle fait corps avec la valeur morale sans laquelle elle demeure impuissante et mutilée.

La connaissance en tant qu'elle était mémoire semblait s'appliquer au réel pour m'en donner une sorte de possession intérieure : mais le mot de possession exprime mal l'essence de la connaissance. Car le réel n'est pas comme un trésor qu'elle cherche à emmagasiner, il est le support de certaines opérations de l'esprit qu'il nous permet d'exercer et par le moyen desquelles il ne cessera d'être lui-même transformé, — cette transformation étant non pas le but qu'elles visent, mais seulement le moyen par lequel elles se réalisent et la trace qu'elles laissent dans notre expérience.

Aussi arrive-t-il que l'on considère les connaissances les plus pures comme résidant dans un pur jeu d'opérations dans lesquelles le donné s'efface au profit du construit : telles sont les raisons du prestige exercé par les mathématiques. Toutefois on ne peut méconnaître qu'il est impossible de jamais rompre entre l'opération et la donnée qui la réalise et que jusque dans les mathématiques l'opération n'est pas absolument indépendante de toute matière qu'elle emprunte à une expérience très fine ou à des conventions qu'elle pose, cette opération elle-même doit être exécutable et suppose une applicabilité idéale sans laquelle il faudrait lui refuser toute valeur. Le critère de la valeur réside donc toujours ici dans le rapport entre l'activité de l'esprit et une réalité dans laquelle elle s'exprime et qui reçoit d'elle sa signification.

La connaissance se meut tout entière entre ces deux limites opposées : 1° la connaissance du fait en tant qu'elle est orientée vers le passé qui suffit à créer une sorte d'universalité objective

par la nécessité de nous en référer à une réalité extérieure à nous soit dans l'espace, soit dans le temps, qui dépasse le moi individuel et doit créer un accord entre les différentes consciences, et donne à chacune d'elles par le moyen d'un univers qui leur est commun une communication avec toutes les autres, 2° une connaissance abstraite et opératoire dont le caractère propre c'est de produire son objet par une démarche constructive qui ne vaut que pour la pensée pure, mais qui doit pourtant trouver une application dans l'expérience. Nous passons ici de l'universalité d'un objet qui est le même pour tous à l'universalité d'un acte que chacun peut répéter indéfiniment. Cependant, 3° la connaissance véritable est intermédiaire entre ces deux extrêmes, car ce qu'elle nous fait retrouver dans l'actualité même de l'expérience, c'est une possibilité qui nous permet à la fois de la penser et de la modifier, qui a un caractère indivisiblement théorique et pratique et qui unit l'intelligence au vouloir dans l'unité de cette activité spirituelle par laquelle notre moi prend place dans le monde et contribue en même temps à le créer. Mais ce qui est remarquable, c'est ce rapport que la connaissance ainsi conçue soutient avec le temps : car elle commence par considérer seulement le passé afin de prendre possession de ce qui est réalisé, mais le possible qu'elle en détache est un moyen pour nous de déterminer l'avenir soit en descendant par la pensée de la cause vers l'effet après être remonté de l'effet vers la cause, soit en agissant sur cet avenir de manière à en changer le cours. Ainsi la connaissance n'est en réalité dirigée vers le passé que dans sa démarche initiale : elle réalise une sorte de jointure du passé et de l'avenir qui les surmonte l'un et l'autre ; elle nous donne la disposition permanente d'un pouvoir que nous empruntons au passé, mais pour l'utiliser dans l'avenir. Et c'est pour cela que l'on a pu dire justement que dans sa forme la plus parfaite la connaissance est intemporelle, comme cela se vérifie particulièrement dans la connaissance mathématique où se réalise, abstraction faite de toute relation avec

l'événement particulier, une coïncidence éternelle entre l'opération et son objet : cette intemporalité appartient à toute forme de connaissance si l'on entend par là non pas qu'elle abolit le temps, ni qu'elle se place en dehors du temps, mais qu'en n'importe quel moment du temps elle est un pont entre le passé et l'avenir.

On peut maintenant comprendre quelle est la portée dans une théorie générale des valeurs de la formule qui définit la vérité par l'*adaequatio rei et intellectus*. Cette formule en effet exprime assez bien l'idéal de la connaissance tel qu'il résulte de cet intervalle entre l'objet et le sujet que la connaissance précisément tente sans cesse de franchir. Il faut remarquer toutefois que s'il s'agissait ici seulement d'une chose inerte et indifférente, on ne voit pas comment l'adéquation de l'esprit avec elle pourrait nous conduire à considérer la vérité comme une valeur. Ce qui prouve qu'au fond de toutes les thèses qui font de la vérité une valeur ou la valeur suprême, il y a cette supposition, c'est que l'être même avec lequel nous cherchons à coïncider est lui-même valeur. Mais cette supposition n'est possible qu'à condition que dans la formule nous renversions le rapport entre les deux termes, c'est-à-dire que nous considérions la chose elle-même comme nous découvrant son adéquation à l'esprit, c'est-à-dire son véritable caractère d'intelligibilité. Ce qui ne peut pas nous incliner vers l'idéalisme subjectif, tout au moins s'il est vrai que cette intelligibilité notre conscience individuelle la découvre et la subit plutôt qu'elle ne la dicte. Mais cette adéquation de la chose et de l'esprit ne doit pas non plus recevoir une interprétation réaliste. Car non seulement on comprendrait mal comment l'esprit pourrait obtenir une image fidèle d'une réalité qui serait par elle-même étrangère à l'esprit, mais encore il faut remarquer que cette correspondance de la subjectivité et de l'objectivité, c'est seulement la correspondance à l'intérieur de la conscience du représentatif et du représenté, du concept et du sensible ou dans notre propre langage de l'opération et de la donnée. Cette correspondance ne

peut jamais être une confusion. L'identification du connaissant et du connu apparaît toujours comme l'idéal de la connaissance, mais c'est un idéal qui justement ne peut pas être atteint ; en représentant la perfection de la connaissance, il en représente aussi l'abolition. La connaissance suppose toujours ce jeu et par conséquent cet intervalle et cette inadéquation entre son acte et son objet qu'elle cherche toujours à franchir ou à réparer mais sans jamais y parvenir. Elle ne consiste pas à s'effacer devant l'objet, mais bien plutôt à le conquérir par l'explication. De là cette illusion qu'il est en mon pouvoir de le construire, ce qui ne serait possible que si mon activité était elle-même créatrice. Mais ce n'est qu'une création idéale qui ne parvient jamais à identifier la force qui produit l'objet et l'acte par lequel je produis sa représentation : tout au plus puis-je réussir par l'intermédiaire de cette représentation à disposer jusqu'à un certain point de cette force même qui le produit. Mais la vérité n'est une valeur que parce que l'esprit au lieu de s'appliquer au réel tel qu'il nous est donné, s'en détache pour lui trouver ou lui donner une signification. Il semble que le propre de la connaissance ce soit de nous faire pénétrer dans le monde des objets, mais il est plus vrai de dire que c'est de transformer le monde des objets en un monde de significations. Mais pour cela, il faut qu'elle nous découvre la réalité même de ce Tout dans lequel nous sommes appelés à vivre, tel qu'il apparaît à tout sujet individuel afin qu'il puisse prendre conscience de ses propres possibilités et les mettre en œuvre par une sorte de communication efficace avec tous les autres sujets individuels. La valeur s'introduit ici au point même où nous assumons la responsabilité d'exercer nos propres possibilités, et d'abord peut-être de les élargir par l'acquisition de la connaissance. C'est pour cela qu'au moment où le savant paraît pénétrer le plus profondément dans les secrets de la nature, il nous semble aussi qu'il la détruit : il la réduit à des possibilités dont on peut dire qu'il nous les livre, qui deviennent les instruments de notre

action technique, mais qui n'acquièrent une valeur qu'à condition que cette technique elle-même destinée à servir l'utilité serve en même temps les autres valeurs, accepte et respecte aussi leur subordination hiérarchique.

Conclusion. — On peut bien dire que la valeur de la connaissance, c'est selon le mot de Descartes de nous rendre maître et possesseur de la nature. Elle substitue peu à peu à cette sorte de contrainte aveugle où les choses commencent par nous réduire une activité spirituelle qui s'en empare, qui les rend transparentes et en fait le véhicule de ses propres opérations. Seulement la formule cartésienne est susceptible de différentes interprétations : c'est déjà acquérir une première possession du réel que d'être capable de se le représenter. C'est en acquérir une possession plus parfaite que de pouvoir l'expliquer, c'est-à-dire en rendre compte. Seulement l'ordre selon lequel les choses se font n'est pas toujours l'ordre selon lequel nous voudrions qu'elles se fissent. Il n'y a d'ordre capable de nous satisfaire que celui qui est fondé sur l'idée du meilleur. Nous cherchons à substituer sans cesse à un ordre fondé sur des causes, un autre ordre fondé sur des raisons. Or l'intelligence en nous ramenant de l'actuel vers le possible nous livre les moyens mêmes de l'action : notre action ne dépasse pas un caractère technique aussi longtemps qu'elle se borne à adapter des moyens à une fin posée arbitrairement. Mais ce que nous exigeons c'est que ce rapport hypothétique soit transformé lui-même en un rapport catégorique : or pour cela il faut que la fin soit elle-même voulue parce qu'elle porte en elle un caractère de valeur, et selon que cette valeur réside dans la contemplation de la chose ou intéresse nos rapports avec d'autres consciences, elle est esthétique ou morale. On voit ainsi que les valeurs intellectuelles elles-mêmes sont incapables de se suffire. Le vrai n'est pas l'objet, mais une représentation de l'objet qui ne nous livre toute sa signification que si elle est en même temps un chemin de lumière qui nous conduit à découvrir la beauté des choses ou

à la produire, et à mettre au service du bien toute la puissance qu'elle nous donne.

Cette conclusion ne doit pas être considérée pourtant comme servant à justifier cette thèse pragmatiste que la connaissance trouve seulement sa justification dans l'action. Nous dirions plutôt que la connaissance exprime le premier degré d'un acte spirituel qui doit traverser le monde matériel afin de réaliser son propre achèvement intérieur. Toute connaissance commence cette spiritualisation de la nature que notre volonté poursuit selon ses forces. Mais dans cette double opération le rôle de l'esprit c'est de déployer et de contempler son propre jeu : la connaissance et l'action et le réel lui-même en tant qu'il est l'objet de l'une et le terme de l'autre ne sont que des moyens à son service. Telle est la raison pour laquelle la contemplation est considérée comme le sommet aussi bien de la connaissance que de la vie de l'esprit tout entière, mais c'est une contemplation qui au lieu de rendre l'action inutile la suppose, l'intègre et la dépasse. Aux deux extrémités de la connaissance scientifique nous voyons les mathématiques mettre au-dessus de toutes les applications cette sorte d'exercice pur d'une pensée désintéressée, inutile et presque irréelle, et l'histoire à son tour, au delà de toutes les applications politiques, fournir à l'âme humaine une sorte de conscience lucide d'elle-même et de nourriture spirituelle. Ainsi quand nous disons que le rôle de la connaissance ou de l'idée, c'est de fournir un guide à l'action et à l'effort du vouloir, nous ne devons pas oublier que l'action et le vouloir doivent retourner vers l'âme elle-même afin de lui permettre de prendre possession d'un bien qui n'a de valeur que pour l'esprit seul. Comme les valeurs morales sont au delà des valeurs intellectuelles, les valeurs spirituelles sont elles-mêmes au delà des valeurs morales.

Valeurs intellectuelles et valeurs logiques

Il y a une tendance chez beaucoup d'esprits à réduire les valeurs intellectuelles aux valeurs logiques. Et de fait ne peut-on pas dire que la distinction des opérations intellectuelles et des opérations logiques est symétrique de la distinction entre les mœurs et la morale, qu'elle exprime l'opposition même du fait et du droit, et que les opérations intellectuelles reçoivent leur valeur de la logique, comme les mœurs de la morale ? Or le propre des valeurs logiques, c'est d'exprimer toutes les conditions qui empêchent notre pensée négativement de se contredire et [l'obligent] positivement à rester en accord avec elle-même : d'une manière plus générale, c'est d'exprimer toutes les conditions qui permettent aux opérations de notre pensée d'être exécutables.

Mais ce sont aussi les conditions de possibilité sans lesquelles notre pensée ne serait pas une pensée, et ici la possibilité rejoint la nécessité, puisque la pensée ne peut être que si elle consent à s'y assujettir. Ce qui suffit à introduire une différence avec les valeurs morales, puisque la volonté s'exerce encore, si elle leur est infidèle : par là l'obligation se distingue de la nécessité, bien que l'on puisse peut-être montrer que la volonté abdique en faveur de l'instinct ou de la passion dès qu'elle cesse de les respecter, comme l'intelligence cesse de s'exercer et qu'elle cède à l'apparence ou à l'opinion, dès qu'elle oublie la logique. Mais dans le problème qui nous occupe, si aucune opération ne peut être considérée comme une véritable opération intellectuelle quand elle ne satisfait pas aux lois de la logique, alors il semble que les valeurs intellectuelles et les valeurs logiques doivent se confondre.

Les hommes ont toujours été séduits par cette tentation d'introduire dans le réel un ordre rationnel implacable, tel qu'il puisse être considéré comme le produit de leur raison et qu'il contraigne les choses à s'y soumettre. C'est à cet ordre que pense le poète lorsqu'il chante *l'adorable rigueur*. Mais peut-être faut-il réduire

la raison tout entière au seul principe d'identité. Et alors on voit bien comment il est lui-même infécond puisqu'il suppose nécessairement des prémisses qui viennent d'ailleurs (de la convention, ou de l'expérience). Si on élargit le sens du mot raison de manière à lui faire englober toutes les exigences de l'esprit, et d'abord la causalité, alors on se rend compte que les principes que l'on appelle rationnels ou bien gardent un caractère si général et si abstrait qu'ils ne rendent aucun service à la pensée, ou bien reçoivent des modes d'application si différents qu'il faut restituer à la raison une souplesse infinie et montrer qu'au cours du temps à mesure que nos connaissances deviennent plus précises et plus délicates, elle ne cesse d'évoluer.

Tout au plus peut-on dire que la raison est l'expression de l'unité de notre pensée et que cette unité de notre pensée doit trouver une expression dans l'unité de notre connaissance. Et l'on comprend bien que cette unité doive s'exprimer nécessairement sous une double forme qui est l'identité lorsqu'il s'agit de l'ordre de nos pensées et la causalité lorsqu'il s'agit de l'ordre des choses (bien qu'il y ait sans doute dans le simultané une exigence de symétrie qui soit l'équivalent de l'exigence causale dans le successif).

On n'acceptera pas que les valeurs intellectuelles puissent se réduire aux opérations logiques car celles-ci gardent toujours un caractère purement formel, c'est-à-dire sont astreintes seulement à cette cohérence interne qui est d'autant plus parfaite que l'on a affaire ici à de pures combinaisons abstraites, fondées sur de libres conventions, en dehors de tout recours à l'expérience, au lieu que les opérations intellectuelles ont un champ beaucoup plus étendu : car ce qu'elles cherchent à déterminer, ce ne sont pas seulement les conditions de l'intelligibilité en général, c'est l'intelligibilité concrète du réel et c'est pour cela que l'intelligence se définit mieux encore par ce contact infiniment souple que nous savons obtenir avec les formes les plus variées ou les plus profondes de l'existence, que par ce corset de fer dans lequel nous

cherchons à emprisonner le système de nos connaissances particulières. Ainsi l'homme le plus intelligent n'est pas celui qui raisonne le plus et le mieux : un goût trop vif pour l'activité raisonnante nous aveugle au lieu de nous éclairer. Et il arrive que l'intelligence la plus pénétrante et la plus vaste est celle qui s'entend à maintenir sous son regard le plus grand nombre possible de vues différentes, en s'assurant de la vérité de chacune d'elles, sans se forcer à les coordonner avant que cette coordination apparaisse comme l'effet naturel de leur accroissement en nombre ou en étendue.

Valeur de l'intelligence : l'intelligence au-dessus de la connaissance

Cependant la connaissance est elle-même le produit de l'intelligence, mais il ne faut pas la considérer comme en étant la fin. L'intelligence en tant qu'elle exprime l'activité de l'esprit est au-dessus de la connaissance : celle-ci l'exerce et la traduit, mais la connaissance n'est qu'une sorte de possession qui appartient à notre avoir et non point à notre être. De là l'erreur de cet axiome célèbre que « l'être est tout ce qu'il connaît ». On peut dire au contraire que connaître c'est détacher de soi la connaissance comme un objet avec lequel on refuse de s'identifier. La connaissance au lieu de terminer l'acte de l'intelligence, le fortifie et lui donne une sorte de puissance compréhensive dans laquelle la connaissance se dissout, ne laissant subsister d'elle que la faculté de la recréer dès qu'elle en aura besoin. Le plus grand mathématicien n'a point de savoir mathématique : il ne garde point la mémoire des théorèmes, qui sont pour lui des problèmes dont il retrouve aussitôt la solution. La connaissance est donc moins encore l'effet de l'intelligence qu'elle n'en est l'instrument : elle se représente le passé. Mais l'intelligence est toujours au delà de la connaissance : c'est ce que l'on exprime en disant qu'elle réside dans l'invention,

qu'elle est toujours novatrice. Mais en réalité elle n'est tournée ni vers le passé de la connaissance ni vers le futur de l'invention : elle ne songe pas seulement à la conversion du futur en passé, c'est-à-dire à l'acquisition. Elle n'est pas préoccupée non plus comme on le croit de faire rentrer toujours le nouveau dans l'ancien : elle s'exerce dans le présent. Elle est essentiellement plastique comme une lumière qui suit les contours du réel et dont il semble quand elle les dessine qu'elle les produit. Loin de penser comme le croyait Bergson, qui a rabaissé le sens du mot intelligence, qu'elle est essentiellement technicienne et orientée vers la recherche des schémas généraux de l'action, il faut dire qu'alors elle prolonge l'instinct et se contente de lui ressembler. Mais la véritable intelligence est la virtualité de tout le réel : elle rejoint l'unité de l'esprit à l'infinie variété des différences particulières : et les schémas généraux ne sont pour elle qu'une étape et elle abdique tant qu'elle s'y arrête. Tel est le sens de l'opposition chez Pascal entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse et plus encore du texte célèbre (1) qu' « à mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve plus de différence entre les hommes », mais aussi sans doute entre toutes choses.

C'est donc peut-être une erreur grave fondée sur l'idée d'une science abstraite de penser que le propre de l'intelligence est de découvrir des ressemblances entre les choses, ou encore de les réduire à l'unité en abolissant les différences qui les séparent : on dira au contraire que la valeur de l'intelligence se reconnaît à l'art de discerner les différences les plus fines. Et l'on comprend sans peine pourquoi il faut mettre ici la différence au-dessus de la ressemblance : c'est que la différence nous découvre la richesse infinie du réel au lieu que la ressemblance la ruine, c'est que surtout l'appréciation de la différence se fait dans et par l'unité de l'esprit dont elle exprime l'activité créatrice, au lieu que la réduction des

(1) PASCAL, *Pensées et opuscules*, pet. éd. Brunschvicg (Paris, Hachette, 4e éd., 1907), p. 323.

différences à l'identité, c'est la destruction même de la création et de l'esprit lui-même replié dans son inerte unité.

Reconnaître et apprécier les différences, telle est semble-t-il la fonction essentielle de l'intelligence. Elle réside tout entière dans une certaine disposition intérieure de l'attention, mais qui est telle que dans les différences entre les qualités des choses, elle discerne à la fois une différence de nature et une différence de valeur. Ce qui est vrai aussi bien de l'intelligence théorique qui distingue entre les idées les degrés d'importance ou de signification, que de l'intelligence pratique qui distingue entre les partis possibles les degrés d'opportunité ou d'efficacité. Mais ce n'est encore qu'une forme superficielle de l'intelligence que celle qui s'appliquant à des choses susceptibles d'être connues établit entre elles une hiérarchie en rapport avec l'essence même de notre destinée. Le propre de l'intelligence, c'est de discerner entre les plans même de notre activité, de savoir accorder la préférence à une activité supérieure sur une activité inférieure qui la soutient, mais qui ne vaut que par elle. En allant plus loin encore, nous dirons que la véritable intelligence n'est pas celle qui nous permet de nous représenter la réalité extérieure et de percevoir tous les rapports qui unissent les termes soit entre eux, soit à nous, la véritable intelligence est cette intelligence spirituelle qui s'exprime par la connaissance de soi ou d'autrui. Et dans son sens même le plus populaire, la véritable intelligence est sans doute celle qui nous permet de prendre possession d'une situation complexe et d'y répondre avec habileté, mais c'est plus encore ce sens psychologique par lequel nous apprenons à connaître les hommes, à pénétrer leurs motifs et à créer avec eux si l'on peut dire une société réelle, à tous les instants.

On pourrait dire par conséquent que l'intelligence sous sa forme la plus déliée consiste non pas dans la représentation fidèle des choses, mais dans le discernement des valeurs. C'est que la valeur constitue l'essence subtile du réel dont la chose est le phé-

nomène, qui suffit à celui qui se contente d'appréhender le monde tel qu'il lui est donné, comme un spectacle auquel il refuse de participer. La valeur c'est la signification, c'est-à-dire l'essence même des choses, mais qui ne se montre qu'à celui qui les pénètre du dedans par une activité à la fois compréhensive et créatrice. Ce qui constitue la nature profonde d'une chose, c'est cette sorte d'efficacité pure, altérée presque toujours par quelque mélange et que nous essayons d'apercevoir et d'isoler à travers toutes les actions extérieures qui la modifient et la dissimulent : c'est son intériorité et sa qualité. Et dans le moi même le plus pervers et le plus déchu, quelle est sa réalité véritable sinon cette meilleure partie de lui-même que le propre de l'intelligence est précisément de reconnaître, au moment où son action est si pénétrante qu'elle ne fait qu'un avec la bonté. On voit bien maintenant comment le propre de l'intelligence c'est de comprendre, mais comprendre ce n'est pas seulement découvrir la cause, c'est découvrir la véritable raison d'être qui est la valeur. Non point que cette valeur coïncide toujours avec le fait. Et le propre de la cause c'est précisément de montrer quel est l'intervalle qui sépare pour nous le fait tel qu'il est donné de la valeur telle qu'elle est exigée. Mais le propre de l'intelligence c'est de franchir cet intervalle, ou si l'on préfère de faire appel à la volonté pour le franchir, c'est d'apercevoir par conséquent dans le fait même une sorte de point de départ, d'occasion, de moyen pour la volonté de s'exercer et par là de justifier notre existence individuelle en la faisant contribuer à l'œuvre créatrice. On peut observer encore que le mot comprendre s'applique plus aisément aux personnes qu'aux choses, que l'esprit ne comprend que lui-même. Loin de dire qu'il cherche à comprendre la valeur, c'est par la valeur qu'il cherche à comprendre toutes choses. Dès lors un esprit ne peut comprendre que lui-même ou un autre esprit, il ne comprend pas les choses — il n'y a rien à comprendre en elles — il ne les comprend que comme des moyens au service de l'esprit. Quand nous disons que nous ne

comprenons pas un autre être, cela veut dire non pas qu'il y a quelque chose par où il ne nous ressemble pas (car nous ne nous comprenons pas tout entier et nous pouvons parler de ce par quoi il nous ressemble avec une sorte d'indulgence compatissante), mais quelque chose par où il n'est pas esprit et qui est aussi obscur en lui qu'en nous-même. Aussi faut-il être prudent quand on parle d'une intelligence sympathique, car elle ne réside point simplement dans cette sorte de mimétisme par lequel nous retrouvons en nous tous les mouvements de la nature (bien que ce mimétisme soit un moyen pour nous de donner une forme active, sur le plan de l'instinct, au spectacle des choses) elle n'est véritablement une faculté de comprendre que si elle est une sorte de coopération à la recherche et à la mise en œuvre de la valeur, en tant qu'elle est cachée au fond de toutes les formes du réel, même les plus humbles. Par opposition, et puisque les contraires sont inséparables, on comprendra bien que l'intelligence puisse paraître cruelle, et qu'il y ait même en elle un certain aspect de férocité, si par opposition avec cette sympathie facile et molle par laquelle on se dissimule les motifs profonds de la conduite et l'on cherche un accord entre les êtres dans leurs rapports les plus extérieurs et les plus superficiels, on s'entend à discerner précisément en eux les causes réelles qui les font agir, les impulsions de la nature et les calculs de l'intérêt, toutes les défaillances et toutes les complicités du vouloir.

On n'oubliera point que cette intelligence sympathique par opposition à l'intelligence représentative qui nous donne seulement le spectacle de la chose est une sorte de coopération à l'acte intérieur par lequel la chose elle-même se fait. Elle atteste ainsi l'unité même de l'acte créateur et cette puissance de participation qui est en chacun de nous et par laquelle se crée notre être individuel et limité mais qui en droit peut être élargi indéfiniment. Il importe cependant de maintenir à la sympathie ce caractère d'être un acte de l'intelligence qui crée la virtualité plutôt que

la réalité même de la chose. Cette sorte de pénétration et d'union par le dedans convient particulièrement à la connaissance des personnes : et il est vrai sans doute que celle-ci ne peut pas se produire autrement, puisque s'il s'agissait d'une connaissance représentative, elle convertirait la personne en chose. Pour la même raison une telle connaissance ne peut pas être une connaissance conceptuelle. Mais dans la personne même ce qu'elle atteint, c'est le motif qui la détermine, et dont il faut dire qu'il est lui-même idée ou valeur. De telle sorte que si connaître autrui, c'est sympathiser avec lui et par conséquent aussi l'aimer, c'est aussi retrouver cette puissance d'agir qui exprime la meilleure partie de lui-même qui s'est souvent altérée ou obscurcie, sur laquelle parie notre amour et qu'il cherche à faire renaître. Là encore nous voyons bien que la connaissance elle-même et l'action sont inséparables. Mais nous voyons en même temps que le propre de la connaissance, au sens le plus haut du terme, c'est de nous porter au delà de l'objet jusqu'au principe auquel il peut être infidèle et qui lui donne son être même en lui donnant sa signification véritable. Il faut que la connaissance aille jusqu'à l'essence qui est l'activité réalisatrice elle-même, mais alors elle dépasse le phénomène et elle a une portée ontologique. Ainsi dans chaque être nous connaissons moins encore ce qu'il est que ce qu'il est appelé à devenir, c'est-à-dire sa vocation originale en tant qu'elle cherche à incarner, à l'intérieur de la situation qui lui est faite, des valeurs dont nous éprouvons en nous la présence et qui ne cessent de nous solliciter. A l'intelligence sympathique il faut rattacher encore cette connaissance poétique du monde qui opère par le dedans plutôt que par le dehors et qui est créatrice plutôt que représentative, bien que cette création soit elle-même irréelle et produise des images et non point des êtres.

Si la valeur est la négation de l'indifférence, on ne peut donc pas arracher l'intelligence à toute considération de valeur en disant qu'elle est elle-même indifférente à son objet et qu'il lui

suffit de le connaître. Une telle attitude n'est réalisable que par ce coup de force qui isole l'intelligence elle-même du tout de la conscience avec lequel elle fait corps et sans lequel elle serait incapable d'agir. C'est rompre déjà l'indifférence que de chercher à connaître. Et si l'intelligence veut tout connaître, ce n'est point en mettant tout sur le même plan, c'est au contraire en distinguant sans cesse dans le monde les différences les plus fines qui ne peuvent être reconnues comme différences de nature que si elles sont en même temps des différences de valeur (comme on a cherché à l'établir dans le chapitre de la différence et de la préférence) (1).

Le privilège accordé à l'intelligence n'est rien de plus que le privilège accordé à la conscience et d'une manière générale à l'esprit sur tous les objets auxquels il s'applique. La fonction de l'esprit c'est de pénétrer et de réduire toute matière qui lui est hétérogène. Mais si l'on commence par poser cette matière comme un objet étranger, le propre de l'intelligence c'est de s'en emparer et de la faire sienne. Elle suppose un monde extérieur à l'esprit mais avec lequel l'esprit tend à s'identifier : cette identification, c'est la fin de l'intelligence où tout le réel se résout dans l'intelligible. De telle sorte que l'intellectualisme se trouve naturellement conduit à considérer le monde comme de l'intelligence en puissance que l'intelligence actualise par degrés. (Et il faut remarquer qu'alors, par le renversement le plus curieux, mais inhérent à la nature de l'intelligence, c'est le sensible qui est le possible dont l'intelligible est l'actualité. Tant il est vrai que les deux termes d'actuel et de possible sont réciproques et permutent l'un avec l'autre selon le point même visé par notre activité intentionnelle. On trouvera sur cette conversion du potentiel en actuel et de l'actuel en potentiel les vues les plus intéressantes dans le livre consacré par M. Lupasco à la microphysique) (2). On comprend

(1) T. I, livre II, 4e partie, p. 435 sqq.
(2) Lupasco (Stéphane), *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, P. U. F., 1942.

donc qu'en droit l'intelligence embrasse tout et puisse suffire à tout, mais c'est parce qu'elle exprime l'activité totale de la conscience et non pas simplement le pouvoir de nous représenter une donnée posée d'abord. Telle est la raison pour laquelle il est impossible d'imaginer qu'elle puisse s'exercer si elle n'est pas soutenue par une volonté de valeur, volonté qui ne s'exprime pas seulement par cette sorte de désir de la vérité à laquelle il semble que la conscience la plus haute soit prête à tout sacrifier, même les intérêts les plus pressants du moi individuel, mais par ce désir plus profond encore qui est non seulement de trouver la raison de tout ce qui est, mais de donner par une démarche créatrice une raison à ce qui n'en a pas. De telle sorte que l'action de l'intelligence et l'action de la volonté ne peuvent pas être séparées ; vouloir, c'est vouloir que le monde soit intelligible et contribuer par son action à le rendre tel. Le mal est un scandale pour l'intelligence autant que pour la sensibilité, et le propre de la volonté bonne, c'est de le détruire.

Différents sens du mot vérité

On comprend donc pourquoi il y a des sens différents du mot vérité et la théorie des valeurs intellectuelles souffre pour ainsi dire de la réduction que l'on tente de faire de toutes ces valeurs aux valeurs de connaissance. Bien plus le mot de connaissance est pris souvent dans un sens étroit. Et on entend par connaissance la connaissance scientifique proprement dite. Or c'est elle que nous avons étudiée (1) en montrant que ce qu'elle cherche c'est une représentation des choses, soit que la chose soit réduite à l'événement comme en histoire, soit qu'elle réside dans un schéma ou dans un concept créé par l'esprit et que nous pouvons retrouver chaque fois que nous en avons besoin. Mais ce qui est important, c'est de reconnaître qu'il n'y a de science que de l'objet (peu importe qu'il s'agisse d'un objet pur ou d'un objet

(1) Cf. *Valeur de la connaissance*, p. 251 sqq.

empirique) et que bien que cette connaissance nous permette de dominer la nature et de la faire servir à des fins spirituelles, toutefois l'intelligence ne se limite pas à la constitution d'un monde d'objets.

La connaissance au sens strict oscille entre ces deux limites extrêmes : elle peut être la connaissance par expérience, c'est la connaissance du fait ou de la chose, elle est alors descriptive ou historique ; ou la connaissance par concept qui est constructive de son objet et dont le type est la connaissance abstraite ou mathématique. La connaissance expérimentale paraît jouer un rôle intermédiaire entre ces deux termes opposés, à la fois parce qu'elle est une sorte de construction matérielle, et parce que cette construction elle-même n'est point intelligible ; ainsi on pourrait énoncer la plupart des lois en disant : c'est un fait que dans des conditions identiques ces deux ordres de faits sont liés par un rapport constant. La science dans le bergsonisme est une science de la matière qui est la retombée de l'élan de la vie, elle est donc rétrospective, mais elle dessine l'action même que nous pouvons exercer sur les choses, action qui en un sens appartient encore au passé puisqu'elle peut être répétée. Il y a donc là une sorte d'inversion du mouvement de la vie, qui est elle-même inventive, créatrice et toujours orientée vers l'avenir ; cet élan nous le saisissons dans cette intuition si originale et si profonde que Bergson a essayé de décrire et qui est la vie même transportée du plan biologique sur le plan spirituel. En simplifiant cette analyse pour en retrouver le dessin le plus essentiel, en la dégageant aussi des marques propres que le bergsonisme lui a imprimées, nous dirons qu'il y a deux sortes de connaissance, celle du passé tel qu'il s'est fixé, non pas seulement dans l'histoire, mais aussi dans l'immédiation de l'objet, et celle de l'acte s'accomplissant : à cette dernière connaissance on veut réserver parfois le nom de conscience. Cependant cette distinction montre assez bien que la pensée ne peut jamais être détachée de ce qu'elle pense, bien qu'elle puisse

être tantôt la pensée d'un objet qui lui vient du dehors et qui s'oppose à elle, tantôt la pensée de ce vouloir qui l'anime elle-même et qu'elle pénètre de sa lumière. C'est dire encore que toute vérité est extérieure ou intérieure et qu'elle est même les deux à la fois car il n'y a point d'objet qui ne doive être appréhendé dans un acte qui fonde la représentation même que nous en avons, comme il n'y a point d'acte du vouloir qui ne suppose un objet où il trouve à la fois un obstacle et un terme auquel il s'applique. On pourrait même imaginer une classification des différentes espèces de connaissance fondée sur ce rapport qui s'établit entre elles, entre leur objectivité et leur subjectivité et qui s'étendrait du fait pur à l'opération pure, la connaissance proprement dite s'évanouissant également dans chacun de ces extrêmes, par excès ou par défaut, tantôt du côté de la matière et tantôt du côté de la forme. L'une et l'autre rendent également impossible la représentation, la première parce qu'elle exclut l'action et que la représentation est une action virtuelle, la seconde parce qu'elle exclut toute limitation, c'est-à-dire toute détermination sans laquelle la représentation elle-même serait privée de contenu. Il ne faut pas s'étonner si l'on juge toujours de la valeur de la connaissance tantôt sur sa fidélité représentative, et tantôt sur son efficacité pratique ; ces deux critères sont inséparables, mais l'efficacité pratique procède du dedans bien qu'elle vise le dehors, et la fidélité représentative procède du dehors, bien qu'elle ne se réalise qu'au dedans. Un tel rapport entre l'acte et son objet permet sans doute de pénétrer très profondément dans la théorie de la connaissance. Car cet objet ne peut plus être posé comme tout fait avant que la connaissance commence, de telle sorte qu'elle en serait seulement la reproduction subjective : cet objet est corrélatif de l'acte qui le pose et toujours en rapport avec cet acte, et il varie comme lui, il en est à la fois le produit et la limite. Au lieu de considérer l'objet comme l'origine de la connaissance qui s'y applique, on pourrait donc le considérer d'une manière

plus juste et plus positive comme l'effet et l'achèvement de la connaissance. Ce qui permettrait de considérer chaque connaissance particulière comme une analyse de cette connaissance totale qui ne se distinguerait pas de la chose elle-même. Mais dans cette coïncidence du connaissant et du connu, ce n'est pas le connaissant qui vient s'abolir dans le connu, mais le connu dans le connaissant. Ce qui veut dire que, dans ce sommet l'acte de la connaissance ne fait plus qu'un avec l'acte de la création. La chose alors est idée, et elle ne peut être telle idée différente de toutes les autres que par son rapport avec le sensible, en remplissant ainsi avec lui tout l'intervalle qui sépare l'acte par lequel Dieu crée le monde de l'acte par lequel l'homme se le représente.

Caractéristiques de la valeur révélées dans la connaissance

Il est évident que bien que la connaissance s'applique indifféremment au bien et au mal, on doit découvrir facilement dans la connaissance les caractéristiques essentielles de la valeur. On dira :

1° Que cette connaissance même de la valeur en tant qu'elle s'oppose à la non-valeur est une condition sans laquelle la valeur elle-même ne pourrait pas être posée et viendrait en quelque sorte se perdre dans l'inconscience de la nature et de l'instinct. Et sans doute on peut prétendre que le mal commence avec la connaissance même du bien et du mal. C'est pour avoir mangé du fruit de cet arbre que nos premiers parents ont été chassés du Paradis terrestre. C'est peut-être en effet la découverte du mal qui vient la première. Mais que le mal puisse être connu comme mal, c'est le signe que le bien était en nous comme une exigence première de la conscience que le mal nous révèle tout à coup par sa négation. C'est la rupture de l'innocence, mais d'une innocence qui fait du bien en nous une acquisition qui est nôtre et que nous pouvons [conserver] ou perdre ;

2° La connaissance est inséparable de la conscience elle-même.

Et si la connaissance c'est la conscience en tant qu'elle s'applique à un objet, du moins par là cet objet lui-même cesse de nous être étranger, il entre en rapport avec l'esprit, il acquiert de l'affinité avec lui. Il deviendra le support, le moyen, l'expression de son activité. A supposer que la connaissance ne nous donne rien de plus que la représentation du monde, ce spectacle qu'elle nous donne déjà vaut infiniment mieux que l'aveuglement. De la chose elle fait notre chose. Dans le rapport qu'elle établit entre le monde et nous, elle nous permet de transformer le monde et en le transformant de nous faire nous-même ce que nous voulons être ;

3° Toute connaissance étant une connaissance non seulement objective mais particulière correspond à une opération déterminée de l'esprit qui appréhende un aspect de la réalité et devient capable d'en disposer. Telle est la raison pour laquelle par opposition au sentiment qui non seulement ébranle le corps et intéresse la vie tout entière, mais encore a toujours en nous un retentissement infini, toute connaissance est nécessairement circonscrite. Elle possède selon Descartes un caractère de clarté et de distinction qui est la marque même de l'intelligibilité. On peut dire encore que sa valeur réside dans sa rigueur. Et cette rigueur elle-même réside non point comme on le croit dans la fidélité d'une description, mais dans la précision d'une action dont on peut d'avance fixer le dessin et prévoir les effets. Le propre d'une connaissance c'est d'être certaine : elle est d'autant plus parfaite qu'elle laisse moins à l'incertitude qui est l'indétermination. Et l'on peut dire que cette rigueur inséparable de la connaissance trouve son expression dans la mesure qui fait des mathématiques à la fois le modèle et l'instrument de toutes les sciences. Non point que l'infinité n'accompagne de quelque manière toute connaissance, mais cette infinité se présente sous un double aspect, comme la généralité d'une opération qui peut toujours être recommencée, comme l'implication par une opération déterminée de toutes les autres

opérations qui sont appelées par elle et articulées avec elle par des relations nécessaires. Or ce caractère de rigueur qui fait la valeur d'une connaissance se retrouve dans toutes les démarches que nous accomplissons : c'est elle que l'on retrouve dans ces termes mêmes de « conscience », de « probité » et de « fidélité » par lesquels on définit toute action dans laquelle le moi s'engage tout entier, remplissant jusqu'au bout toutes ses obligations sans aucune indécision ni aucune négligence ;

4° En disant que la connaissance a un caractère d'universalité, nous soulignons aussi un caractère qui est commun à toutes les valeurs. Car toute valeur nous arrache à l'égoïsme et à la séparation. Elle est une subordination de l'individu à un ordre qui le dépasse. L'impartialité de la connaissance ou le parti pris de la vérité traduit cet aspect de toute valeur par lequel elle nous oblige à nous élever au-dessus de nos préférences particulières de manière à les juger elles-mêmes au lieu d'en faire les arbitres de nos jugements. Non point que la valeur ne soit pas toujours en rapport avec la situation et la nature de chaque être qui se trouve dans le monde. Mais cette sorte d'individualisation de la valeur, au lieu d'abolir son universalité, l'exprime au contraire, selon la variété infinie des conditions concrètes dans lesquelles elle se manifeste : et sur elle il peut se produire un accord entre tous les hommes.

On pourra aussi concilier autrement l'universalité de la vérité ou de la valeur avec l'idée des degrés de la vérité ou de la valeur en observant que dans tous les ordres, aussi bien dans l'ordre de la connaissance où l'on part de la connaissance vulgaire pour aller vers la connaissance la plus savante, que dans l'ordre de l'action morale qui devient de plus en plus exigeante à mesure que la conscience s'enrichit davantage, on peut dire que ce que l'on cherche c'est ce qui est vrai ou beau ou bon, d'une manière si entière et si profonde qu'il devienne tel pour tous ceux qui consentent à faire le même chemin. Ainsi l'unité de la vérité ne s'oppose pas aux formes multiples du beau et du bien : elle contient

la même diversité, mais la résout d'une manière plus saisissante parce que l'intellect éprouve moins de peine à vaincre les attaches du moi individuel que la sensibilité ou le vouloir.

Comme la vérité, c'est ce qui peut être communiqué à toutes les consciences, ce qui peut être établi par des expériences ou par des preuves, ce qui dès que notre action s'en empare comporte des suites qui changent l'état de l'univers et nos relations avec les autres hommes, ainsi la valeur doit aussi franchir toujours les limites de l'idéalité subjective, évoquer un acte susceptible d'être réalisé, inscrire cet acte dans une expérience qui est la même pour tous, sur laquelle tous les hommes doivent pouvoir se mettre d'accord. Elle retrouve le même lien entre l'objectivité et la subjectivité que la connaissance a cherché à produire, mais qui dans la vérité remonte toujours de l'objet vers l'opération qui l'explique et dans la valeur descend de l'opération vers l'objet qui l'incarne (avec cette réserve pourtant que dans les formes les plus pures de la vérité et de la valeur on a affaire à un objet purement spirituel qui tend à s'identifier sans jamais y parvenir tout à fait avec l'opération même qui le pose) ;

5° Il y a enfin dans toute connaissance une ambition ontologique et l'on peut dire que le propre de la connaissance c'est de dépasser l'apparence pour aller jusqu'à l'être. Or nous avons montré (1) que c'est en cela que consiste aussi le mouvement qui nous porte vers la valeur. Elle n'abandonne la réalité telle qu'elle est donnée que parce que cette réalité est purement phénoménale : au delà du phénomène ce qu'elle cherche à atteindre c'est l'essence ou la signification. Or nous savons bien que la connaissance se contente le plus souvent de la représentation, ce qui est le cas en particulier de la science. Aussi peut-on dire justement qu'il n'y a de science que des phénomènes. Mais dans la mesure où la connaissance essaie de pénétrer jusqu'à l'activité qui se manifeste

(1) T. I, livre II, 2e partie, p. 271 sqq.

par le phénomène, ce que nous cherchons à atteindre, c'est dans le phénomène lui-même ce caractère d'expressivité par lequel nous lui découvrons ou nous lui donnons une intériorité sans laquelle il ne laisserait subsister du réel que sa pellicule la plus superficielle.

On ne peut mettre en doute que dans l'opposition de l'être et de l'apparence, l'être ne représente pas toujours une valeur par rapport à l'apparence. Aussi faut-il dire non pas peut-être comme l'ontologisme traditionnel que l'être est l'origine, le support et le modèle de toutes les valeurs, de telle sorte que retrouver l'être, c'est retrouver le bien, c'est subordonner au Bien et hausser jusqu'à son niveau notre existence apparente, mais, en approfondissant ce rapport de l'être et de l'apparence, qu'en dépassant l'apparence pour aller jusqu'à l'être nous sommes obligés d'exercer cette activité qui nous donne à nous-même l'existence métaphysique et qui ne peut s'exercer dans sa pureté que si elle se donne à elle-même sa raison d'être, c'est-à-dire si elle est créatrice de valeurs ;

6° Rappelons enfin le double caractère de la vérité et de la valeur de résider l'une et l'autre dans un acte de l'esprit, mais de supposer l'une et l'autre un intervalle entre l'abstrait et le concret, entre l'idée et le réel, entre l'intention et la fin, qu'elles cherchent l'une et l'autre à franchir sans jamais y parvenir tout à fait. C'est pour cela que l'une et l'autre doivent toujours être en progrès et supposer le temps comme la condition même de leur mouvement ascensionnel. L'une et l'autre ne se séparent du réel que pour le rejoindre. Mais si l'on suppose que l'une ou l'autre vienne coïncider avec le réel, on verrait disparaître aussi bien la connaissance elle-même, qui perdrait sa subjectivité, que la valeur, qui perdrait son idéalité. L'une et l'autre ne peuvent se séparer du réel que pour le rejoindre, mais elles sont condamnées à le poursuivre dans un progrès qui n'a point de terme. A la limite seulement le réel se confondrait soit avec l'idée, soit avec l'idéal, c'est-à-dire avec un acte de la pensée pure, mais cet acte ne peut pas se convertir

en chose, et c'est l'existence des degrés de la vérité et la présence de l'erreur au sein de la vérité elle-même, c'est l'élan qui nous porte vers la valeur mais qui nous oblige à la manquer toujours pour la chercher toujours qui assurent à la vie même de la conscience son caractère de spiritualité.

On pourrait exprimer les choses autrement en disant que si le propre de l'absolu c'est de surpasser toujours l'activité qui en procède et qui cherche à l'égaler, il y a un caractère commun à la vérité et à la valeur qui est cette infinité même inséparable de la participation et qui fait de la vérité un objet impossible à saisir, de la valeur une fin impossible à réaliser, l'une et l'autre reculant toujours devant nous en nous proposant toujours des vérités circonscrites ou des valeurs définies, qu'elles nous obligent sans cesse à poursuivre mais dont aucune pourtant n'est susceptible de nous contenter.

Ce parallélisme que nous établissons ici entre la vérité et la valeur n'est pas un parallélisme entre deux termes différents, mais il est destiné seulement à nous permettre de retrouver dans la valeur en général certains caractères qui apparaissent d'une manière plus saillante dans les valeurs intellectuelles. Une analyse comparable pourrait être tentée à propos de toutes les autres valeurs s'il est vrai que chacune d'elles exprime un aspect particulier de la valeur, telle qu'elle se manifeste dans une situation particulière de la conscience, plutôt qu'une espèce particulière de la valeur distincte de toutes les autres à l'intérieur d'un même genre (mais peut-être est-il possible de penser que le rapport des espèces et du genre cache toujours des connexions analogues).

[*Du danger de l'objectivité impersonnelle dans le savoir et l'enseignement*]

Il importe de considérer un danger qui est inséparable de la constitution d'une science objective susceptible d'être vérifiée expérimentalement, formant un savoir impersonnel et anonyme et susceptible de s'imposer à tous les individus grâce à l'éducation et par le moyen

de l'autorité de l'Etat. Sans doute on peut prétendre que c'est là le moyen de libérer l'esprit de tous les prestiges de l'opinion et de toutes les illusions de la subjectivité. Cette médaille a son revers. Car on risque ainsi d'introduire dans l'esprit une sorte d'idolâtrie de l'objet qui opprime la conscience et l'invite à se défier de cette réalité plus profonde qu'elle porte en elle et au service de laquelle l'objet n'est jamais qu'un moyen. Il y a plus : l'apparente impartialité de la science peut devenir un instrument de domination au service de certaines fins collectives que la conscience individuelle s'interdit d'examiner. Danger qui est d'autant plus grand que le règne de la connaissance scientifique tend à s'étendre au monde intérieur, où la liberté recule, où les valeurs elles-mêmes sont regardées comme des choses et où toutes les forces instinctives ou collectives qui limitent notre action spirituelle, dont celle-ci cherche à se délivrer par une sorte d'approfondissement et de purification qui ne cessent jamais, sont considérées comme autant d'impératifs auxquels la science même nous commande d'obéir. Que ne peut-on imposer à l'ignorant au nom de la science ? Par son impersonnalité même elle est telle que l'individu en subit les lois, comme il subit les lois des choses elles-mêmes. Il n'est pas besoin de la connaître pour être obligé d'y croire et de s'y soumettre. Et il n'y a pas de savant qui ne soit spécialisé et qui ne subisse comme un ignorant le prestige de la science dans une spécialité qui n'est pas la sienne. Auguste Comte l'avait bien vu qui faisait de la science la suprême autorité dans l'Etat, une autorité que tout le monde respecte et qui ne vaut que dans la mesure où elle peut être mise au service de l'Etat, puisqu'il doit appartenir à l'Etat lui-même d'en empêcher les abus théoriques, et ces stériles discussions où elle risquerait de manquer son but qui est de servir la double cause de l'ordre et du progrès social. Cela montre assez bien qu'il y a entre l'autorité de l'Etat et l'autorité de la science une affinité singulière et si l'on prétend que c'est la science alors que l'Etat tyrannise, cela est vrai, mais ne nous empêche pas de reconnaître que la science dans toutes ses parties acquises favorise une sorte de contrainte de la conscience qui n'est pas nécessairement montée à son niveau, tandis qu'elle traduit la liberté de l'esprit dans ses parties qui sont encore l'objet de la recherche, c'est-à-dire qui n'ont pas acquis encore un caractère proprement scientifique.

Connaissance du Bien et du Mal. — Mais pour comprendre la véritable portée de l'intellectualisme, il ne faut pas sans doute limiter la connaissance à la représentation de l'objet de telle sorte que la conscience finirait par s'absorber dans une sorte de contemplation pure. Car quand on parle dans la Bible de l'arbre de la connaissance, c'est l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal.

C'est là la connaissance qui nous affranchit de l'univers au lieu de nous confondre avec lui, qui assure à notre conscience son indépendance et son initiative véritables. Et par la défense qui nous est faite d'y goûter, on montre bien que c'est là la perte de l'innocence et on voit bien dès lors les périls dans lesquels nous sommes engagés. Mais ces périls, c'est la condition humaine elle-même, qui nous révèle l'existence du bien par le mal même auquel elle nous expose et qui menace toujours de nous entraîner. La connaissance du bien et du mal c'est la conscience elle-même en tant qu'elle est inséparable de la liberté et qu'elle la met toujours en présence d'une alternative en face de laquelle elle est tenue de choisir. Que pèse la connaissance de l'objet en présence de cette connaissance qui est la plus essentielle et la plus profonde, toute autre connaissance lui étant subordonnée et devant nous renseigner sur le théâtre ou les moyens de notre action, mais non point sur cette action elle-même en tant qu'elle est constitutive de notre être propre, dans son rapport avec le Tout de l'être. Cette sorte d'appréhension de notre activité dans son exercice même en tant qu'elle essaie de le retenir à l'intérieur des limites de la nature ou de les dépasser sans cesse ne saurait être comparée à la connaissance de l'objet, mais c'est elle qui nous détermine. Ici commencent il est vrai les difficultés de l'intellectualisme. Car faut-il dire que cette connaissance propose à la liberté les possibles entre lesquels elle pourra choisir, et qu'elle pourra choisir le mal, ou faut-il dire que c'est un faux bien ou une apparence de bien qu'elle poursuit encore quand c'est le mal qu'elle vise ? On sait que c'est là la thèse de Socrate et on ne manque pas de montrer comment elle est une atteinte portée à la liberté. Mais en fait la liberté est l'origine et le centre de la conscience. Elle n'est pas postérieure mais antérieure à l'exercice de la connaissance : c'est elle qui la recherche, c'est elle qui la produit : elle entre en jeu non pas après avoir goûté à l'arbre de la connaissance, mais quand elle décide d'y goûter. C'est à ce moment-là aussi qu'elle

s'engage à la recherche de la valeur, qu'elle se sent tenue de la poursuivre, mais qu'elle risque de la manquer. Et même elle la manque toujours jusqu'à un certain point. Nul ne commence à faire la différence entre le bien et le mal qui ne sente qu'il fait toujours le mal jusqu'à un certain point. C'est que l'idée du Bien n'est jamais pour lui pleinement manifeste, c'est que cette idée représente à ses yeux ce qu'il ne possède pas et vers quoi il ne cesse de tendre, c'est que dans ce qu'il possède, il y a toujours quelque ombre de bien à laquelle il s'attache et qu'il craint toujours de perdre pour courir après une chimère. Or le propre de la conscience c'est d'être toujours partagée : elle est invinciblement libre et déterminée, libre puisqu'elle va toujours au delà de ce qui lui est donné, déterminée puisqu'il n'y a pas d'état qui ne la retienne. Et l'on comprend bien que les uns puissent penser que la liberté soit capable de choisir le mal — « je fais le mal que je hais » — et que les autres puissent penser que jusque dans le mal, ce que je cherche, c'est le seul bien auquel je croie. On peut douter que quand je parle d'un mal que je hais, je connaisse le bien d'une autre connaissance que d'une connaissance abstraite, qui est encore celle des objets et non pas celle de mon être le plus profond, c'est-à-dire de ma volonté la plus essentielle (et cette haine que j'ai pour le mal que je fais traduit l'impuissance où je suis de me contenter d'une activité que je n'ai pas le courage de dépasser) ; de même quand je dis que la connaissance du bien me détermine nécessairement, c'est une connaissance qui est la prise de possession de cette activité elle-même que je ne puis pas découvrir sans aussitôt la mettre en œuvre. Tel est le sens du « connais-toi toi-même » socratique qui exprime la forme la plus haute et la plus parfaite de la connaissance. C'est dans la recherche de cette connaissance que réside l'exercice de la liberté ; au moment où il se produit, la liberté s'accomplit, au lieu de s'abolir. Dans le mal il y a toujours quelque fin, c'est-à-dire quelque image qui me détermine, dans le bien c'est l'opération spirituelle qui engendre

toutes les fins au lieu de se régler sur elles. Nous sommes bien ici au point où la connaissance de la valeur et le sentiment de la valeur ne font qu'un ; car il n'y a pas de représentation de cette activité, mais elle laisse dans la sensibilité, par sa simple opération, la trace la plus fine et la plus pure.

Passage des valeurs intellectuelles aux valeurs morales

Valeur hypothétique et valeur catégorique. — La liaison établie entre la connaissance et l'action, ou si l'on veut entre la théorie et la pratique fait que l'on veut réduire souvent les valeurs intellectuelles à l'utilité, ce qui les rapproche des valeurs économiques. Mais le lien établi entre les sciences pures et leurs applications, la tendance populaire à ne s'intéresser au savoir qu'en vue de l'application, l'impossibilité de justifier la loi autrement que par l'expérimentation, et jusqu'à la démonstration mathématique qui est une sorte d'expérimentation idéale, tous ces caractères sur lesquels le pragmatisme a tant insisté nous instruisent semble-t-il sur le caractère le plus profond de la connaissance qui est bien d'accroître notre puissance sur la nature, de nous en rendre maître et possesseur comme le voulait Descartes, mais grâce à un procédé dont on n'a pas toujours assez bien marqué l'originalité et qui est de transformer le réel en possibilité. Là réside la valeur de la connaissance ; là il va nous être permis de définir exactement cette valeur et d'en fixer les limites. Ce n'est pas assez de dire que la connaissance scientifique est abstraite et schématique et que par là elle nous éloigne du réel au lieu d'en reproduire l'inutile image ; il faut dire encore qu'en nous permettant de penser le monde, elle nous permet de l'engendrer idéalement, et par voie de conséquence en substituant la chose à l'idée de la chose, de l'engendrer réellement. La valeur ici est triple car la connaissance subordonne le réel à une opération de la pensée, elle nous donne prise sur le réel que nous cessons de subir, elle nous affranchit

de l'esclavage de l'instant et nous met au-dessus du temps, en nous permettant cette répétition par laquelle nous pouvons reproduire un effet déterminé en n'importe quel instant.

Toutefois convertir le réel en possible n'est qu'une démarche préliminaire essentielle pour que la valeur puisse être fondée, mais qui ne peut pas y suffire. On montre facilement que les vérités mathématiques sont des vérités hypothétiques en ce sens qu'elles ne peuvent pas être niées pourvu que l'on adopte certains principes posés initialement, mais que l'on pourrait ne pas poser. Elles consistent donc dans un enchaînement régressif par lequel nous remontons de proposition en proposition jusqu'à un petit nombre de principes que nous avons choisis, en apparence arbitrairement, et en fait pour des raisons tirées non pas de leur évidence interne, mais d'un jeu de combinaisons utiles qu'ils rendaient possibles. Mais il en est de même de toutes les vérités scientifiques, car dans la science expérimentale elle-même la garantie d'une loi réside aussi dans la possibilité de combinaisons abstraites qui la mettent d'accord avec les autres lois, et de combinaisons concrètes qui nous permettent de retrouver le réel et d'exercer sur lui une influence efficace.

On pourrait dire que les sciences pures ne se justifient que par rapport à des conventions posées *a priori*, tandis que les sciences expérimentales ne se justifient que par rapport à une réalité posée *a posteriori*, de telle sorte que ni ces conventions en tant qu'elles dérivent d'un acte arbitraire de l'esprit, ni cette réalité en tant qu'elle est purement donnée ne possèdent par elles-mêmes une valeur. Cette opposition est moins radicale qu'il ne semble, du moins si ces conventions cherchent toujours à rejoindre la réalité telle qu'elle est donnée et si cette réalité elle-même peut être interprétée par des conventions différentes. Mais dans les deux cas, les valeurs intellectuelles ne sont valeurs qu'*ex hypothesi*, c'est-à-dire tant qu'elles se réfèrent soit à certains principes initiaux, soit à certains modes de la réalité, qui par eux-mêmes ne

possèdent pas de valeur. Dès lors la science ne met jamais à notre disposition que certaines possibilités de pensée ou d'action et sa valeur comme telle réside dans cette puissance qu'elle nous donne, mais dont par elle-même elle est incapable de régler l'usage. Or cet usage comment pourrait-on le régler autrement que par le principe du meilleur ? Ce qui implique que les valeurs intellectuelles sont elles-mêmes subordonnées aux valeurs morales. Car le propre des valeurs morales par opposition aux valeurs techniques, c'est qu'au lieu de subordonner certains moyens à certaines fins déterminées comme les valeurs techniques (qui appartiennent à la classe des valeurs intellectuelles), elles posent la valeur absolue de ces fins. D'où l'on peut conclure d'abord que l'exercice pur de la fonction intellectuelle ne nous découvre rien de plus que la simple possibilité qui est non seulement l'armature abstraite et nécessaire du réel, mais encore le seul moyen que nous ayons de le penser et de le modifier, c'est-à-dire de le subordonner à la double activité de l'intelligence et du vouloir, ensuite que cette fonction intellectuelle, c'est-à-dire cette possibilisation universelle du réel ne peut pas nous suffire et qu'elle doit s'achever dans une autre fonction par laquelle nous découvrons la raison d'être de l'actualisation du possible, c'est-à-dire la valeur par laquelle les choses non seulement peuvent être voulues, mais encore méritent de l'être. Tandis que la valeur intellectuelle sous ses deux formes, en tant qu'elle est contemplée et en tant qu'elle est une action virtuelle, reste indifférente soit à la valeur de l'objet contemplé, soit à la valeur du possible qu'elle nous permet de mettre en œuvre, et ne peut pas représenter le tout de la valeur, la valeur morale au contraire nous découvre déjà la valeur en tant qu'elle est non seulement voulue, mais encore voulue absolument. Elle nous fait passer de la connaissance qui suppose le réel ou qui nous donne prise sur lui, à l'action qui l'appelle à l'être au nom de sa raison d'être. Ce qui montre à quel point les valeurs intellectuelles et les valeurs morales sont étroitement liées les unes

aux autres, puisque les valeurs intellectuelles qui semblent intéresser la connaissance et non pas l'action n'ont de sens pourtant que par rapport à une action qu'elles rendent possible, et que les valeurs morales qui semblent n'intéresser que l'action donnent seules la connaissance de la raison d'être par laquelle le réel s'explique et se justifie. La valeur morale ne justifie pas seulement le sujet considéré dans son existence propre, mais le monde lui-même en tant qu'il est le champ de mon action et de la communication de ma propre conscience avec toutes les autres.

Nulle philosophie n'a marqué sans doute avec plus de force que le platonisme cette distinction entre les propositions qui ne peuvent être l'objet que d'une affirmation hypothétique et celles qui peuvent être l'objet d'une affirmation catégorique. Les premières sont de l'ordre mathématique. Elles ne sont jamais vraies que conditionnellement. Les secondes constituent l'ordre de la valeur. Et puisque le propre de la connaissance c'est de s'élever du sensible jusqu'à l'intelligible qui l'explique, on peut dire que toute affirmation est un acte de l'intelligence pure : elle a pour objet l'idée. Mais Platon nous montre que l'objet mathématique précisément parce qu'il est hypothétique n'est pas encore une idée : il n'est qu'une sorte de reflet de l'idée. Ce n'est que par métaphore que nous pouvons dire qu'il nous fournit une sorte de modèle ou d'idéal de la réalité. Ce modèle et cet idéal ne peuvent apparaître que là où l'idée est indivisiblement pensée et voulue, là où elle sollicite notre esprit dans ce double mouvement ascendant et descendant qui nous oblige à tendre vers elle comme vers le terme suprême de notre aspiration et à l'incarner sans cesse dans des créations nouvelles qui nous permettent de le posséder. L'idée et la valeur coïncident, parce que l'idée ne fait qu'un avec l'idéal et que nous retrouvons en elle cette conversion alternée du possible en réel et du réel en possible qui nous a paru caractéristique de la valeur elle-même : c'est parce que l'idée est valeur qu'elle

requiert l'amour qui la cherche et qui en la trouvant devient lui-même créateur (1).

On voit à quel point ici l'intellectualisme traditionnel se trouve débordé. La vie de la conscience remplit tout l'intervalle qui sépare et rejoint les valeurs intellectuelles et les valeurs morales. A la limite sans doute elles se rejoignent, la contemplation et l'action cessent de se distinguer ; c'est le point où les valeurs intellectuelles et les valeurs morales convergent dans les valeurs spirituelles.

Vérité et sincérité

La vérité définie en tant que valeur intellectuelle oscille entre deux limites, l'une où elle paraît résider dans une représentation fidèle d'une réalité qui nous est extérieure, l'autre dans une opération de la pensée où l'objet connu ne se distingue pas de l'effet de cette opération. Mais on peut dire que dans le premier cas la coïncidence de la représentation et d'une réalité extérieure est une contradiction qui ne peut jamais être surmontée, que dans le second, un objet connu qui ne se distinguerait pas de l'effet de l'opération ne peut avoir d'existence que dans notre esprit et n'est qu'une connaissance sans contenu. Mais il n'en serait plus de même sans doute si l'objet à connaître, c'était nous-même : bien plus on surmonterait par là la dualité des aspects de la vérité, car puisque l'acte et l'objet de la connaissance sont l'un et l'autre deux des aspects du moi, on peut espérer qu'ils coïncident. Ils doivent même toujours coïncider d'une certaine manière et ils doivent se rejoindre d'autant plus facilement qu'il a fallu d'abord pour les opposer les disjoindre par analyse. Sans doute on prétendra que l'acte de la connaissance est transcendantal par rapport à son objet, de sorte qu'il s'applique de la même manière à l'objet interne et à l'objet externe et que cet objet interne est lui-même

(1) Joseph MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, P., Boivin, 1939, 516 p. Cf. LAVELLE, L'actualité de Platon, *Le Temps*, 20 avr. 1940.

un moi empirique que nous sommes obligés de saisir par une expérience comparable à celle des choses. Mais cela n'est pas tout à fait vrai. Car le même moi est à la fois transcendantal et empirique : aucun de ses deux aspects ne subsiste sans l'autre et c'est dans leur rapport que réside le pouvoir même de dire moi. Par là on peut comprendre comment le moi permet de surmonter la deuxième difficulté essentielle à toute connaissance. Car le moi se crée lui-même par un acte qui n'est pas sans matière sans doute, mais qui est tel pourtant que rien ne peut lui être attribué qui ne soit si l'on peut dire dans sa passivité même le produit de son activité. De telle sorte que le moi est indivisiblement générateur de lui-même et de la connaissance de lui-même. Sans doute cette connaissance ne peut pas transformer le moi en objet, et on considère que c'est là une sorte d'imperfection de la connaissance du moi qui ne réussit jamais à en faire un spectacle ni un concept. Mais c'est en raison précisément de l'implication étroite de cette connaissance et de cet objet qui n'est que par cette connaissance même, qui réside dans l'acte qui le crée et qui est incapable de se créer lui-même sans du même coup se connaître. Ce sont là aussi les privilèges propres à la connaissance de soi : mais elle mérite le nom de conscience plutôt que de connaissance : et c'est parce qu'elle ne possède aucun des caractères qui appartiennent à la connaissance de l'objet comme tel qu'on a pu la considérer comme infiniment plus difficile qu'elle, ou même qu'on l'a jugée impossible à réaliser, comme le pensent Auguste Comte et tous les psychologues qui n'ont de confiance que dans les méthodes de la science. Mais c'est qu'elle possède ce double privilège, que le mot de conscience employé à la place du mot connaissance marque assez nettement : d'impliquer toujours une identité profonde du connaissant et du connu qui se créent l'un et l'autre par un même acte de l'esprit.

Mais peut-on dire ici qu'il s'agit de vérité au sens que l'on donne habituellement à ce mot ? C'est à la sincérité que l'on a

affaire, qui évoque à la fois l'idée d'intériorité et l'idée de pureté, l'intention d'atteindre la source même de son être et de réaliser une sorte d'immédiation entre ce que l'on est et ce que l'on montre. Remarquons seulement ici une liaison étroite entre la vérité et la sincérité et qui s'exprime de deux manières s'il est vrai : 1° Qu'il n'y a point de vérité sans cette sincérité par laquelle on cherche à reconnaître au-dedans de soi les marques certaines de l'évidence et de la preuve, et l'on s'astreint à obtenir une correspondance rigoureuse entre ce que l'on dit et ce que l'on voit. Ainsi la sincérité ne se réduit pas à la probité dans la révélation de ce que l'on est : elle enveloppe aussi la probité dans la révélation de ce que l'on connaît qui fait partie de ce que l'on est ; 2° Inversement il n'y a point de sincérité qui puisse être détachée de la vérité comme on l'admet parfois. Tout d'abord on peut dire que la sincérité est comme la vérité de l'individuel, telle qu'elle peut être reconnue par tous, même si l'individu ne se détermine lui-même comme tel que par la privation et l'erreur. Mais cela même ne suffit pas. Car il arrive en morale que pour mettre l'intention au-dessus de l'action, en considérant l'intention comme le seul acte spirituel et qui dépende véritablement de nous, on oublie que l'acte véritable réside dans cette liaison entre l'opération et la donnée qui fait que quand la donnée ne répond pas à l'opération, l'opération est elle-même insuffisante et illusoire. Il y aurait danger aussi à penser que la sincérité elle-même peut s'accommoder de l'erreur considérée comme un fait présent dans la conscience et que l'on se contente d'exprimer. Car la sincérité est l'obligation même que nous avons de rejoindre la vérité et d'y adhérer par la lumière qu'elle nous apporte. Ce que Descartes a marqué avec plus de force qu'aucune autre pensée, et ce qui forme sans doute la règle fondamentale de sa méthode. Mais ce serait en donner une interprétation tout à fait fausse que de penser qu'il met par là la sincérité au-dessus de la vérité, comme le font souvent les moralistes. C'est le contraire qu'il faut dire. Car la véritable sin-

cérité n'a de respect que pour la vérité qu'elle nous fait découvrir, comme la bonne intention n'a de respect que pour le bien qu'elle nous fait accomplir. On ne peut donc pas rompre entre la sincérité et la vérité : l'une et l'autre supposent toujours une certaine rencontre qui se produit entre l'objectivité et la subjectivité. Seulement quand on passe de l'une à l'autre, ce rapport se renverse : tandis que dans la vérité la subjectivité se modèle sur l'objectivité, c'est le contraire dans la sincérité. Là l'objet est supposé par la connaissance : ici il est pour ainsi dire donné par elle.

Le propre de la sincérité c'est de relier l'activité intérieure à un objet manifesté qui est le moyen par lequel elle se montre, mais en s'exprimant se réalise. Elle abolit l'intervalle qui sépare toujours ce qui est de ce qui apparaît ; elle exige pourtant cette apparence sans laquelle ce qui est resterait à l'état de possibilité. Elle exige la production de l'apparence ou de la manifestation, comme condition même du passage de la possibilité à l'existence ; elle n'est pas seulement une valeur, mais la marque même de toute valeur en tant que toute valeur implique précisément non point seulement une possibilité qu'il faut actualiser, mais l'actualisation même de cette possibilité. C'est elle qui franchit l'intervalle entre le subjectif et l'objectif, entre le dedans et le dehors et qui les rend inséparables. Dès que cette séparation se produit la valeur est niée. C'est là ce qui se [passe] dans la dissimulation ou le mensonge où l'on observe une volonté de créer une opposition entre l'être et l'apparaître. Les raisons qui nous incitent à créer cette opposition sont évidentes : c'est le conflit que nous croyons apercevoir entre la vérité universelle et l'intérêt du moi égoïste, et qui n'est peut-être jamais que momentané, la blessure que la vérité imprime souvent à notre amour-propre et que la sagesse serait de surmonter, le désir enfin de tromper autrui, c'est-à-dire d'agir sur lui comme sur une chose en utilisant l'apparence comme une force dont nous disposons et qui est destinée à le séduire. Celui qui dissimule ou qui ment connaît la vérité, mais il se met

au-dessus d'elle ; c'est parce qu'il la connaît, c'est parce qu'il se règle sur elle qu'il peut soit la cacher, soit l'altérer, et utiliser la foi même qu'un autre a en elle pour aveugler autrui et le faire tomber dans les pièges qu'il lui tend. Il n'y a point de mensonge qui ne proclame la valeur de la vérité, puisqu'il en suppose la présence chez celui qui le fait, et qu'il en prend le visage pour celui à qui il s'adresse. Il faudrait dire par conséquent par une sorte de paradoxe qu'il n'y a point de mensonge au-dehors sans sincérité au-dedans si la sincérité ne résidait pas précisément dans cette sorte de jonction de l'un et de l'autre sans laquelle ils perdent l'un et l'autre toute relation avec la valeur. A quoi il faut ajouter que le mensonge n'est pas seulement le signe de l'abolition ou de la corruption des relations réelles entre les personnes, il est un effet de la suspicion, du mépris et de la haine et ne cesse de les engendrer à son tour, s'il est vrai que la confiance, l'estime et l'amour naissent toujours de cette confrontation d'un être avec un autre être dans cette essence la plus profonde d'eux-mêmes où ils reconnaissent qu'ils s'alimentent dans une source qui leur est commune. Or cette alliance de la vérité et de la sincérité qui nous découvre à la fois l'acte par lequel la personne se constitue et le fondement universel qui le justifie, nous permet de surmonter la spécificité des valeurs intellectuelles proprement dites, et d'atteindre le point où non seulement elles rencontrent les valeurs morales, mais encore ne s'en distinguent plus. Et comme la vérité tend à détruire à son profit toutes les formes de la valeur, la sincérité les réintègre et les contient toutes : elle est non pas une vertu, mais la vertu. Elle n'est pas seulement celle de l'honnête homme, elle est celle du savant comme aussi celle de l'artiste.

La fidélité à soi-même. — La sincérité peut encore être définie par la fidélité à soi-même. Seulement nous rencontrons ici une difficulté essentielle : car le moi ne cesse semble-t-il de se modifier dans le temps de telle sorte que, comme on l'a fait remarquer bien souvent, la véritable sincérité est toujours mobile et variable.

Et ce n'est pas seulement par ironie que l'on parle de sincérités successives. Rien de plus contraire semble-t-il à la sincérité que cet effort que nous faisons pour demeurer à tout prix en accord avec nous-même, comme rien n'est plus contraire à la probité de la connaissance que l'effort pour maintenir à tout prix l'unité du savoir en dissimulant les contradictions qu'il recèle. Cependant la fidélité à soi-même c'est la fidélité à une certaine essence de soi qu'il s'agit de retrouver toujours au lieu de se laisser entraîner par des causes extérieures ou par des mobiles superficiels, qui nous arrachent à ce que nous sommes et nous rendent prisonniers du déterminisme où notre existence personnelle et spirituelle s'anéantit. Mais alors cette essence de soi, ce n'est pas une chose fixée une fois pour toutes et dont on ne comprend ni comment elle pourrait nous échapper, ni comment nous pourrions la trahir, c'est cette liberté même par laquelle le moi ne cesse de se créer et qui utilise le temps, mais sans lui permettre de la rompre. — La fidélité à soi-même ce n'est pas seulement la fidélité à sa nature et à son passé, c'est aussi la fidélité à son avenir et à ses possibilités. Cette nature et ce passé, nous ne pouvons pas les renier, mais cela ne veut pas dire que la liberté accepte de s'y asservir. La connaissance que nous en avons n'est pas purement spectaculaire ; elle est l'acte du moi vivant qui comporte un jugement de soi et qui transforme sans cesse le souvenir en une puissance nouvelle que nous devons apprendre à connaître et à mettre en œuvre. La sincérité réside précisément dans cette relation toujours variable que nous devons établir à chaque instant entre ce que nous sommes et ce que nous pouvons devenir. De ce que nous sommes il faut que nous prenions possession avec loyauté, mais dans ce que nous sommes il faut trouver un appel vers la plus haute existence qui nous soit proposée, et avoir le courage d'y répondre.

La fidélité à l'esprit. — Il y a un paradoxe qui a été souvent dénoncé à vouloir justifier un acte par sa seule sincérité. Ce qui permettrait seulement de préférer le cynisme à l'hypocrisie par

laquelle le vice témoigne pourtant en faveur de la vertu. Mais c'est qu'il y a des formes différentes et pour ainsi dire des degrés de la sincérité : la véritable sincérité ne consiste pas à écouter toutes les suggestions de la nature, c'est une sincérité de l'esprit où l'esprit cherche cette fidélité à lui-même, dans laquelle il reste toujours attentif et éveillé, demande à devenir le maître de notre conduite et se refuse à accomplir aucune action qu'il puisse ensuite désavouer. Quand on parle d'une fidélité à soi-même, ou encore d'une fidélité à sa propre essence, c'est de cette fidélité à l'esprit qu'il doit être question. Et quand on dit que l'essence a toujours de la valeur, c'est que cette essence de nous-même est en effet l'origine même de toutes les valeurs. Cette vérité spirituelle de nous-même, c'est déjà une vérité morale. Et puisque l'esprit est activité, on comprend bien que cette vérité de nous-même ne consiste pas dans la représentation d'une réalité déjà faite, mais dans une réalité qu'il s'agit pour nous de produire. Telle est en effet la sincérité qui est toujours créatrice et agissante, qui consiste à reconnaître et à mettre en jeu toutes les puissances du moi par la foi même que j'ai en elles et qui est la foi que j'ai dans leur valeur. « La foi qui n'agit point est-ce une foi *sincère* ? » Nous sommes ici au point où la connaissance ne peut atteindre la valeur qu'à condition de se muer en foi, puisque la valeur ne pouvant être convertie en objet, elle ne peut être saisie que par une activité qui s'y dévoue. Cette activité seule peut en produire la présence mais grâce à une opération qui au lieu d'engendrer le concept, comme l'opération mathématique, réalise l'engendrement du moi par lui-même.

Transition des valeurs intellectuelles aux valeurs esthétiques

A partir du moment où l'intelligence n'est pas réduite à la simple représentation de l'objet, mais cherche dans tous les ordres à reconnaître ces différences subtiles entre les qualités des choses

ou ces dispositions intérieures qui se changent bientôt pour nous en différences de valeur on aperçoit aussitôt sa parenté avec le goût esthétique. De part et d'autre ce que nous trouvons, c'est une sorte de rencontre du jugement et du sentiment dans le discernement de l'exquis comme si dans tous les domaines, l'esprit ne pouvait s'élever à son point le plus haut qu'à travers beaucoup de degrés, qu'en rejetant et en consumant les matériaux qui servent à nourrir son feu le plus pur.

CHAPITRE II

VALEURS ESTHÉTIQUES

Place des valeurs esthétiques parmi les autres valeurs (Art et contemplation)

Les valeurs esthétiques résident dans ce plaisir désintéressé que nous donne le pur spectacle des choses : elles appartiennent par suite à l'ordre de la contemplation ; mais cette contemplation ne s'offre point toujours à nous d'elle-même et peut-être faut-il dire que dans sa forme la plus parfaite, il nous appartient de la produire par les ressources de l'art. Le Senne caractérise, comme on le sait, la valeur esthétique par ce double caractère qu'elle est comme la science tournée vers le réalisé, c'est-à-dire vers le passé, mais qu'à l'inverse de la science qui ne s'intéresse qu'au dehors, elle intériorise ce réalisé pour le mettre en contact avec le dedans c'est-à-dire avec notre propre subjectivité. Et l'on peut accepter ce schéma qui exprime assez bien les caractères les plus apparents de la valeur esthétique, mais à condition d'ajouter que dans cette contemplation, ce que cherche la conscience, c'est beaucoup moins le réalisé que l'acte par lequel il se réalise, comme on le voit dans l'art qui n'est pas simplement reproduction et imitation, et même dans le regard du contemplateur qui essaie de retrouver sinon le geste même du créateur tout au moins une vie *présente* avec laquelle il sympathise et à laquelle il participe : de telle sorte que dans la contemplation esthétique, nous retrou-

vons le même rapport du spectacle et de l'acte créateur, c'est-à-dire de l'acte et de la donnée que dans toutes les autres espèces de valeurs, et même nous n'atteignons la valeur que dans la mesure où cette contemplation nous arrache à la succession temporelle et éternise un aspect de l'existence. Il semble que non seulement l'étude que nous avons faite de la sincérité, mais encore cette définition que nous avons donnée des valeurs intellectuelles, dont le rôle est de dégager des possibles qu'il faut maintenant trouver des raisons d'actualiser, nous conduiraient naturellement des valeurs intellectuelles vers les valeurs morales. De plus les valeurs esthétiques ne marquent-elles pas une sorte de retour vers les valeurs affectives et n'arrive-t-il pas que l'esthétique tout entière soit considérée comme un des domaines de l'affectivité ?

On remarquera pourtant que la valeur esthétique ne considère la sensibilité que comme une matière qu'il s'agit précisément pour elle de transfigurer c'est-à-dire de spiritualiser. Pour cela elle emprunte à la sensibilité ses états les plus purs et les plus nus, la sensation elle-même au point où elle est indiscernable de l'affection, l'émotion en tant qu'elle est un pur ébranlement de l'âme avant qu'elle ait reçu aucune détermination. Tout au plus peut-on dire qu'exprimant mieux qu'aucune autre valeur cette espèce de rencontre du dedans et du dehors, de la conscience et de l'univers et en nous-même de l'âme et du corps par laquelle s'assure notre propre participation à un univers qui nous dépasse et qui joint toujours en nous l'activité et la passivité, elle doit s'exprimer par une sympathie, qui au lieu d'être une activité proprement créatrice nous accorde sans cesse avec un au-delà de nous-même dont elle marque pourtant avec nous l'affinité, de telle sorte que notre propre conscience semble pénétrer à l'intérieur des choses et les choses participer à la vie même de notre conscience, curieuse forme de la sympathie, toute différente pourtant de celle que nous éprouvons pour les personnes et où ce sont les choses elles-mêmes comme choses qui deviennent le visage sensible de l'esprit.

En fait, nous trouverons dans la valeur esthétique une nouvelle application de la vertu de sincérité ; dans l'ordre intellectuel elle nous oblige à calquer notre opération moins sur l'objet lui-même que sur l'évidence que sa présence nous donne, dans l'ordre esthétique elle nous rend attentif à l'émotion qu'il nous fait éprouver en nous obligeant à en prendre une possession profonde et en nous interdisant de la dépasser. Cette sincérité esthétique relie déjà par la médiation des valeurs intellectuelles les valeurs affectives aux valeurs morales. Il est vrai d'autre part que les valeurs esthétiques en réintégrant l'affectivité nous rendent ce contact avec le concret dont la science nous éloigne à mesure qu'elle devient elle-même plus abstraite : l'abstraction est la mort de l'émotion esthétique. Mais tandis qu'à la base la valeur affective se réduit au plaisir et n'intéresse que notre égoïsme, la valeur esthétique confère à l'affection une valeur qui dépasse l'affection elle-même, qui devient l'effet et le signe de certains caractères appartenant à la nature de l'objet. Cet objet il faut donc en acquérir une représentation. De telle sorte que les valeurs esthétiques sont une synthèse des valeurs affectives et des valeurs intellectuelles ; elles résident dans un certain plaisir qui est provoqué par la représentation seule, abstraction faite du parti que l'individu peut songer à en tirer, ce qui précisément a permis de considérer ce plaisir comme un plaisir désintéressé.

Dans l'esthétique il y a une union si étroite de l'émotion et de la signification qu'on ne peut plus les distinguer, bien que la première perde son individualité et la seconde son abstraction. L'émotion esthétique est telle que toutes les subjectivités individuelles sont appelées à y participer et que pourtant elle ébranle chacune d'elles par une touche unique et incomparable. Ajoutons encore que les valeurs esthétiques supposent et dépassent les valeurs intellectuelles en un autre sens : car l'intelligence réduit le réel au possible et nous fournit ainsi comme on le voit dans les différentes techniques des moyens d'agir sur lui et de le modifier.

Mais ce n'est pas la science elle-même qui à aucun moment nous fournit les raisons d'employer aucune technique. Or non seulement l'art suppose la technique, mais on peut dire que l'émotion esthétique nous invite à nous servir des techniques appropriées pour produire une contemplation qui l'incarne et qui lui permette de renaître. Et nous trouvons même ici une sorte d'intermédiaire entre les valeurs intellectuelles et les valeurs morales, puisque la science nous laisserait dans un état d'indifférence à l'égard de l'application si elle n'était pas sollicitée à les créer par l'utilité, que les valeurs esthétiques déterminent chez l'artiste un besoin en quelque sorte gratuit de créer une œuvre dans laquelle elles s'incarnent avant que les valeurs morales obligent indistinctement tous les hommes à agir pour qu'ils leur conforment la réalité. Si c'est l'utilité qui oriente la science vers les techniques et qui par conséquent laisse subsister un rapport entre les valeurs scientifiques et les valeurs économiques, le propre de l'art est d'être inutile, il est exclusivement contemplatif et bien que les valeurs intellectuelles sous leur forme la plus haute évoquent déjà la contemplation, on peut dire qu'il les surpasse parce que s'il s'allie avec l'utilité, comme on le voit dans les arts mineurs, il n'accepte jamais de s'y subordonner comme le font les techniques dans les sciences appliquées. Par là il passe au delà des valeurs morales elles-mêmes qui étant orientées vers l'action ne peuvent pas négliger tout rapport avec l'utile (comme le montre l'identification du bien avec l'utile non seulement dans l'utilitarisme, mais encore dans l'intellectualisme socratique). Par là les valeurs esthétiques appellent déjà les valeurs proprement spirituelles ou religieuses où le Bien lui-même ne se distingue plus du Beau.

Dans ce parallélisme des valeurs intellectuelles et des valeurs esthétiques sous leur double aspect théorique et pratique, où l'on voit la découverte de la vérité se convertir en une activité technique et la contemplation de la beauté se convertir en une création artistique, il semble que, de part et d'autre, l'esprit cherche le

vrai et le beau à travers la nature. Mais il ne parvient à les saisir qu'à condition de les recréer par des opérations intérieures telles que s'il réussit à leur donner un corps, il puisse recréer par elles la nature elle-même. On observe pourtant deux moyens opposés ou si l'on veut deux chemins par lesquels l'action et la contemplation parviennent à se rejoindre. Car le savant qui n'a de souci que pour la vérité et remonte des choses telles qu'elles lui sont données vers les idées qui les expliquent, ne cherche en elles pourtant que les moyens d'agir sur le monde ; et quand il met comme il arrive aux plus grands la vérité pure au delà de toutes les applications, il ne parvient plus à distinguer cette vérité de la beauté, ce qui provoque toujours un sentiment de surprise. Inversement, l'artiste cherche afin d'en prendre possession à réaliser et à incarner des aspirations intérieures produites en lui par le spectacle qu'il a sous les yeux et qui participent à la fois de la nature de l'émotion et de celle de l'idée. Comme le savant remonte sans cesse de la chose à l'idée et de la réalité à la possibilité, ou de la création à l'acte créateur, l'artiste descend au contraire de l'idée à la chose, de la possibilité à la réalité et de l'acte créateur à la création. Mais cette opposition demeure encore toute superficielle ; car c'est au monde des choses que s'intéresse le savant et l'idée ne vaut pour lui que dans la mesure où elle permet soit de l'expliquer soit de le modifier. Au lieu que l'artiste toujours tourné vers les choses, vers la pierre ou la glaise, la couleur et le son, ne s'intéresse pourtant qu'à la contemplation qu'il cherche à obtenir et dans laquelle à travers les formes sensibles, c'est une présence spirituelle qui à la fin lui est donnée.

Ce rapport des valeurs esthétiques à l'égard des valeurs intellectuelles n'est pas [sans parenté] avec le rapport des valeurs morales et des valeurs spirituelles. Car comme les valeurs intellectuelles sont un effet de l'attention et de la réflexion, les valeurs morales sont un effet du vouloir. Elles impliquent par conséquent un détachement à l'égard de la subjectivité individuelle et la recherche

d'une législation dont la valeur est universelle, au lieu que les valeurs esthétiques comme les valeurs spirituelles rencontrent l'universel dans un approfondissement de la subjectivité individuelle elle-même. Telle est la raison pour laquelle elles abolissent la dualité de la conscience, réconcilient en elle les puissances opposées et semblent toujours mettre l'accent sur le sentiment plutôt que sur la raison, sur *l'individu* plutôt que sur *la loi* et sur *le don* plutôt que sur *l'effort*. Et s'il est très remarquable que le mot de contemplation soit employé d'une manière privilégiée aussi bien dans la vie esthétique que dans la vie spirituelle, c'est bien sans doute pour mettre une certaine union avec le réel au-dessus de toutes les opérations par lesquelles nous essayons de le construire, mais chose plus curieuse encore, c'est pour attester ce caractère en quelque sorte agissant de la réalité qui fait que le propre de ces deux sortes de valeurs, c'est qu'au lieu d'opposer la contemplation à la création, elles les identifient.

Vérités esthétiques et vérités scientifiques

Il y a une corrélation si étroite entre les différentes espèces de valeurs à l'intérieur du tout de la valeur, et la vérité elle-même jouit d'un tel privilège sur toutes les autres précisément parce qu'elle est coextensive à la totalité de l'être que la beauté elle-même n'a jamais pu être définie que comme une espèce de vérité. L'art classique, le réalisme, le naturalisme semblent d'accord pour soutenir qu'il n'y a de beauté que du vrai. Toutefois cela n'empêche point qu'il y a sans doute différentes espèces de beauté correspondant aux différentes espèces de vérité, dans l'art classique, vérité du cœur et des proportions, dans le réalisme, vérité de l'objet, et dans le naturalisme, vérité de la vie. Mais bien que l'on puisse soutenir à la rigueur qu'il n'y a point de vérité si on pénètre son intimité qui ne puisse prendre un caractère de beauté, on n'acceptera pas immédiatement que la proposition que tout

ce qui est beau est vrai appelle sa réciproque, que tout ce qui est vrai est beau. Et si l'on dit que c'est là justement la prétention du réalisme, encore faudrait-il admettre que la beauté naît ici de l'art, c'est-à-dire de l'imitation ou de la reproduction du réel, plutôt que de sa pure présence, de telle sorte que s'il faut donner une place au laid dans le monde pour que le beau même puisse être pensé, ce laid serait dans la nature, et que l'art pourrait le transfigurer (bien que le contraire soit vrai aussi et que l'art enlaidisse souvent la nature). Mais une œuvre d'art est toujours belle quand elle est vraie : seulement cette vérité réside précisément dans son intimité, dans une fidélité au réel et dans une communion avec lui qui réalisent cette compénétration de la subjectivité et de l'objectivité qui est sans doute le caractère le plus profond de l'émotion esthétique. Or si cette intimité est un mode de la vérité, la vérité subsiste sans lui comme on le voit dans la vérité de l'objet comme tel ou du concept comme tel qui est précisément la vérité du savant. Ce qui explique pourquoi les valeurs esthétiques bien qu'elles soient au delà des valeurs scientifiques ne sont pas au delà des valeurs de vérité puisqu'elles dépassent le schème pour retrouver par l'affection même ce contact avec le réel que l'affection confinée dans les préoccupations purement subjectives nous avait fait oublier. Les valeurs affectives ne s'arrêtent jamais au général, mais impliquent une rencontre entre le particulier dans l'objet et l'individuel dans le sujet. La différence essentielle entre la vérité du savant et la vérité de l'artiste, c'est que pour le premier l'esprit tend toujours à devenir maître de la nature à la fois par la pensée et l'action, et c'est pour cela qu'il la transforme toujours et nécessairement en un mécanisme dont il peut disposer (de telle sorte que la création même de l'objectivité [et celle] du déterminisme peuvent être considérées moins comme les postulats de la science que comme ses produits) ; il n'en est pas ainsi de l'artiste, car s'il ne manque pas de dire lui aussi qu'il tient son objet et qu'il en est maître, ce n'est point dans le même sens

que le savant, car il n'est point tourné vers le dehors comme le dit Le Senne, mais vers le dedans et l'on peut dire que c'est ce qu'il porte en lui dont il trouve dans le monde une expression et pour ainsi dire une réalisation. Ce qu'il cherche dans le monde c'est cette sorte d'accomplissement de lui-même qui lui permet de retrouver ce qu'il est dans le spectacle même que les choses lui donnent : dans la contemplation du monde ce sont ses puissances qu'il actualise, sans qu'il ait besoin de faire servir le monde tel qu'il lui est donné à des fins qu'il a lui-même posées. Telles sont les raisons pour lesquelles l'art consiste dans la pure expressivité et pour lesquelles aussi il est par essence désintéressé. L'extériorité apparaît comme la condition de la vérité scientifique, puisqu'elle exige qu'un objet soit posé devant nous et qu'une règle permette à notre volonté de le transformer en moyen à son usage. Cette dualité de l'objet et du sujet essentielle au savant, l'artiste la surmonte, car ce spectacle n'est pas pour lui un objet qu'il détache de lui, elle est la manifestation d'une vie qui est la sienne et pourtant au delà de la sienne, mais avec laquelle il communie. De même les valeurs morales impliquent une dualité entre notre nature et la volonté, mais le propre des valeurs spirituelles, c'est précisément de la surmonter, alors la nature elle-même devient docile à la grâce. Enfin on pourrait dire encore que dans la vérité scientifique nous ne nous intéressons qu'à la vérité de la chose c'est-à-dire à la vérité du dehors, au lieu que dans la vérité artistique, nous nous intéressons à la vérité du dedans et dans les deux sens du mot, puisque le dedans, c'est à la fois le dedans de la chose, c'est-à-dire le mouvement intérieur qui la fait être et dont elle est elle-même la manifestation — et le dedans de nous-même par lequel nous essayons précisément de saisir le dedans de la chose.

L'analyse précédente suffirait à nous montrer pourquoi les valeurs esthétiques possèdent nécessairement ce double caractère que nous avons déjà observé dans les valeurs intellectuelles, d'intéresser à la fois la représentation et l'action. Dans la science et

dans l'art on vérifie également cette rencontre de l'activité et de la passivité caractéristique de la participation et qui sont toujours impliquées l'une dans l'autre d'une manière singulièrement complexe ; car la connaissance intellectuelle comme l'émotion esthétique supposent d'abord une mise en présence du réel, où il semble que la conscience doit commencer par subir, ou du moins par accueillir ce qui lui est donné, mais subir, accueillir, c'est déjà agir. C'est cette activité qui n'est pas la même dans la science et dans l'art, car l'une s'attache à ce que l'autre exclut. L'activité scientifique cherche à dominer le monde par une action qu'elle peut répéter, et c'est pour cela qu'elle soumet tout le réel à l'empire de la quantité, mais cette qualité qu'elle abolit l'émotion esthétique la recueille, et l'art la détache de son environnement pour nous permettre de la saisir dans sa pureté.

1° La valeur esthétique ou la valeur du sensible

Tandis que le propre de la science c'est de tenir *le sensible* en suspicion, de telle sorte qu'elle essaie de le réduire afin d'y substituer un acte de l'esprit, le propre de la faculté esthétique, c'est au contraire de s'attacher au sensible comme tel et d en découvrir la valeur. La science disqualifie le sensible en le considérant comme purement affectif et individuel, la conscience est passive à son égard et le propre de la connaissance dans la tradition cartésienne c'est de le faire évanouir au profit des idées claires dont il ne se distingue que par sa confusion qui est un effet de l'action du corps. Au contraire la valeur esthétique suppose la présence du sensible, et nous en découvre la profondeur significative. Le monde sensible pour le savant est un monde d'apparences, mais pour l'artiste, il est le monde vivant et le monde de la science n'est qu'un monde de schémas. Il est remarquable que dans l'art on découvre deux sens du mot sensible qui se rejoignent et y coïncident : car le psychologue sait bien que le sensible, c'est la

qualité même des choses, la couleur ou le son, en tant que nous les éprouvons et par opposition à la définition qu'en donne le savant lorsqu'il les réduit à des vibrations. Mais ce sensible nous affecte, il nous émeut et c'est dans cette rencontre du sensible qui est pour ainsi dire dans les choses c'est-à-dire du sensible qui est la qualité, et du sensible qui est dans la conscience c'est-à-dire de l'émotion, que réside la matière même de la valeur esthétique. Cette rencontre ne se produit pas nécessairement car il est possible que la couleur et le son nous laissent indifférents, et même que la conscience leur demeure toujours indifférente : mais dans ce cas elle est esthétiquement aveugle. D'autre part, on ne peut pas dire que l'affection ici réside dans le pur plaisir que le sensible nous donne ; car nous aurions affaire alors à une valeur affective, en rapport avec notre égoïsme et qui n'aurait pas nécessairement une valeur esthétique. Aussi faut-il parler proprement ici d'émotion avant de parler de plaisir, au sens où l'émotion dans sa forme la plus générale est la rupture de l'indifférence et le pressentiment de la valeur comme le soutenait Mlle Dejean. A sa limite inférieure la valeur esthétique apparaît comme la rencontre de l'émotion pure et de la qualité pure ; et c'est pour cela qu'au moment où cette émotion se transforme en plaisir, c'est aussi un plaisir lié à la présence de la qualité indépendant de tout avantage que nous en pouvons tirer.

Toutefois si le sensible doit être considéré comme un donné (que l'émotion esthétique nous invite toujours à retrouver dans une sorte d'innocence) on ne peut pas détacher ce donné d'une opération de l'esprit dont il est solidaire et sans laquelle il n'y aurait pas de donné. Seulement l'ajustement de l'esprit à l'opération de l'esprit est si parfait qu'il peut se produire deux effets opposés par lesquels s'explique assez bien l'opposition entre deux tendances différentes de l'esthétique : la première est celle qui n'apercevant que le sensible, dans lequel l'opération de l'esprit vient pour ainsi dire s'accomplir avec perfection, nie l'existence

de cette opération et pense que le sensible comme tel peut se suffire, l'autre qui est si attentive à l'acte de l'esprit qu'elle en fait l'essence même de la beauté, comme si le rôle du sensible était de disparaître en rendant cet acte manifeste. De là l'opposition entre ces deux écoles extrêmes représentées par l'impressionnisme et par l'intellectualisme. Dans l'impressionnisme c'est la sensation-émotion dans son instantanéité qui constitue la valeur esthétique ; dans l'intellectualisme, c'est l'idée qui devient transparente à travers le sensible et qui nous le fait oublier. Telle est en particulier la conception du beau dans le platonisme. On peut dire que ces deux thèses expriment deux aspects conjugués de la valeur esthétique et que la forme la plus haute de l'art est celle qui les conjugue. Car le sensible le plus pur ne se découvre à nous que par une attention de l'âme tout entière dont toutes les puissances trouvent en lui un exercice si plein et si unifié qu'on cesse de [le] discerner. L'impressionniste même ne pourra pas soutenir que sa conscience demeure passive à l'égard du donné : il y a en lui une tension intérieure par laquelle il essaie d'atteindre à un état de présence pure qui a pour objet de dégager en lui cette activité, libre de toute préoccupation qui le retient ou qui le trouble et qui trouve dans l'appréhension du réel une sorte de réponse à ses sollicitations. Même l'activité proprement intellectuelle à l'égard de laquelle cette doctrine éprouve le plus de défiance ne demeure pas absolument silencieuse, soit par le choix qu'elle fait dans le spectacle qui nous est offert, soit par une composition entre les qualités que l'on ne peut se dispenser ni d'observer ni de produire. Inversement, c'est cette activité seule que l'intellectualisme considère : il insiste sur les opérations de l'esprit pur qui fait l'essai de ses propres possibilités jusqu'à ce qu'il reconnaisse dans le sensible même une expression de lui-même et la satisfaction de ses exigences les plus essentielles. Et si dans le platonisme, on pense que l'idée est une chose intellectuelle que l'on contemple et que l'on imite, il semble que ce soit

là une interprétation bien superficielle de la doctrine. Car il n'y a pas de chose intellectuelle, l'intelligible est un acte de l'intelligence et l'on n'expliquerait pas autrement la fécondité de l'idée elle-même, ni l'amour que l'âme éprouve pour elle et qui l'oblige à lui conformer sans cesse son action. Mais l'erreur la plus grave serait de penser ici que l'idée elle-même peut se passer du sensible ou que le sensible en est une sorte d'altération et de corruption. Car c'est dans le sensible au contraire qu'elle cesse d'être une possibilité pour devenir une réalité, c'est dans le sensible qu'elle perd ce caractère d'abstraction qui est la négation même de l'art, qu'elle reçoit l'achèvement et la vie. Il ne suffit donc pas de dire que l'émotion esthétique nous donne dans le sensible une sorte de pressentiment de l'intelligible, car l'intelligible ne peut pas être considéré comme une fin, et il ne se découvre dans l'art que comme un appel vers le sensible. Et ce mouvement qui va de l'un à l'autre ne les rend pas seulement inséparables l'un de l'autre, mais les réalise l'un par l'autre (1).

On retrouve donc cette idée que la valeur esthétique consiste dans une justification du sensible comme tel. Dans la valeur esthétique le sujet se réjouit que le sensible soit précisément ce qu'il est ; loin de nous inviter à le quitter, à nous en évader pour découvrir une forme intelligible dont il serait le signe, il nous apprend à reconnaître la signification du sensible comme tel qui ajoute à l'intelligible au lieu de le diminuer ou de l'obscurcir. Le propre de l'esthétique, c'est de sauver le sensible, de nous empêcher de confondre l'abstrait et le réel, de nous obliger à saisir la valeur du concret au point même où se produit la rencontre du parti-

(1) Tout au plus peut-on considérer la stylisation ou le cubisme comme une sorte de rappel volontaire de l'intelligible dans le sensible (pour évoquer dans la stylisation la construction du concept et dans le cubisme la construction de la forme) qui est destiné à transformer le sensible en signe ou en moyen, et qui par conséquent doit être [incapable] de nous découvrir toute son essence, de nous en donner une sorte de jouissance plénière et innocente. Dans l'art le plus haut, comme celui de Vinci, le sensible et l'intelligible sont si bien confondus qu'on ne sait plus si c'est le sensible qui nous est devenu tout à coup intelligible ou l'intelligible qui nous est devenu tout à coup sensible.

culier hors de nous et de l'individuel en nous et où nous prenons conscience de leur affinité. Dans le rapprochement et dans l'opposition de la valeur intellectuelle et de la valeur esthétique le sensible et l'intelligible s'opposent l'un à l'autre et se dépassent l'un l'autre, l'intelligible par l'acte universel qui permet de le poser et le sensible par cette richesse du don qu'il nous apporte et que nous ne pouvons qu'éprouver.

L'art pur. — Il faudrait faire peut-être ici une place à l'art pur dont on pourrait dire que son objet propre, c'est en effet non pas de réaliser la synthèse de l'intelligible et du sensible, mais de retrouver leur identité que la dualité inséparable de notre condition d'être pensant et sentant ne cesse de rompre. Ce qu'il y a de remarquable dans l'art pur, c'est d'abord l'élimination de la considération des objets que l'art chercherait à imiter, à la fois parce qu'il refuse d'emprunter à la nature une réalité déjà donnée puisqu'il est une activité proprement créatrice et parce qu'il y a toujours peut-être dans l'objet un double caractère de familiarité et d'utilité qui nous empêche de lui donner une valeur exclusivement contemplative. Aussi l'art pur essaie-t-il d'atteindre ce jeu désintéressé de la pensée, ces combinaisons absolument gratuites qui produisent en nous un délice sensible par leur seule puissance, indépendamment de toute référence à aucun objet. C'est donc bien la rencontre de l'intelligible et du sensible qu'il s'agit d'obtenir. Il faut remarquer d'ailleurs que les combinaisons dont il est ici question ne sont pas du tout des combinaisons idéologiques, mais des combinaisons formelles comme on le voit dans la disposition des couleurs et des sons, mais qui sont telles pourtant qu'elles donnent à notre conscience un plaisir qui l'emporte en qualité sur celui que nous donne la contemplation des choses et qui est peut-être celui-là même que nous cherchons dans la contemplation des choses.

De ces observations sur l'art pur on peut tirer les raisons de ce privilège que possèdent les sensations de la vue et de l'ouïe

sur celles de tous les autres sens dans la valeur esthétique. On dit quelquefois que c'est par la prédominance en elles du caractère désintéressé et représentatif sur le caractère affectif et utilitaire. Ce qui est vrai sans doute, mais c'est plus encore par cette multiplicité presque infinie d'éléments qu'elles nous présentent dans l'espace et dans le temps en nous invitant pour ainsi dire à faire l'essai de la correspondance entre les assemblages qu'ils nous permettent de produire et la satisfaction subjective que ceux-ci sont capables de nous donner. A cet égard on peut dire que de tous les arts, c'est peut-être la musique qui fournit le soutien le meilleur à la doctrine de l'art pur, meilleur que la poésie elle-même (qui n'est invoquée qu'à condition qu'on la rapproche de la musique et qui s'en distingue toujours par la signification objective qui appartient nécessairement aux mots). Mais la musique fait nécessairement abstraction de toute représentation donnée et utilitaire. Elle permet à l'intelligence de s'entendre elle-même dans le son. Or cet effet est plus difficile à réaliser dans la peinture, malgré l'usage que l'on peut faire de la forme pure, ou de la couleur pure, non pas seulement parce qu'elle ne peut pas abolir le souvenir des objets matériels qui entrent toujours en comparaison avec elles, mais parce que dans sa forme peut-être la plus subtile, comme le portrait, elle met en jeu pour en juger avec la sensibilité de notre regard toute notre pénétration psychologique.

Le désintéressement (le plaisir désintéressé). — On ne peut pas abandonner l'étude de la valeur du sensible sans montrer comment l'art produit une sorte de disjonction entre le plaisir et l'intérêt, qui lui permet de s'exprimer dans la conscience par ce paradoxe d'un plaisir désintéressé. C'est ce plaisir que Kant a essayé de définir et même d'expliquer dans la *Critique du Jugement* en le réduisant à une sorte de réfraction de l'universel à travers la sensibilité même de l'individu. Le propre de la valeur esthétique, c'est qu'elle ébranle la sensibilité, mais en même temps qu'elle la purifie. C'est donc l'idée d'une sensibilité pure qui est

ici en question. L'idée n'en est pas contradictoire s'il est vrai que la sensibilité n'est égoïste et ne considère dans le plaisir même le profit de l'individu que par un calcul de la réflexion. Dès lors on pourrait dire que si la sensibilité pure est dépouillée de tout ce que la pensée y ajoute, il n'y a pas de raison pour ne pas la considérer comme désintéressée. Bien plus la sensibilité suppose toujours un accueil fait par le moi à l'égard d'une réalité qui le dépasse : la sensibilité présente donc toujours deux faces, l'une par laquelle je tourne la réalité vers moi, et l'autre par laquelle je tourne le moi vers elle, comme on le voit dans toute affection qui tire mon regard tantôt vers la manière dont je suis affecté tantôt vers ce qui m'affecte. Or il est évident que je puis dans l'émotion esthétique m'attarder sur l'ébranlement que je reçois et en goûter avec complaisance toutes les variations et tous les degrés (mais alors l'émotion cesse d'être proprement esthétique : elle ne l'est plus que par le mode qui la produit) ou bien je puis à travers cette émotion elle-même reconnaître tous les aspects d'une valeur qui m'est offerte et à laquelle je participe il est vrai, mais dans la mesure où je me dépasse. De telle sorte que l'on pourrait dire que le propre de l'émotion esthétique, c'est beaucoup moins de m'attacher à moi-même que de m'en détacher. Il en est ainsi de la contemplation de la vérité par laquelle je sors pour ainsi dire de moi, et dont je ne puis avoir l'expérience qu'en oubliant ce qu'il y a en moi de proprement individuel pour atteindre une présence qui subsisterait encore sans moi et dont la valeur m'est tout à coup révélée. Cette présence n'est point sans retentissement sur ma sensibilité, mais ma sensibilité se hausse jusqu'à elle plutôt que celle-ci ne descend à son niveau. Or dans l'émotion esthétique, ce n'est pas la représentation qui nous retient, ce n'est pas la pensée qui entre d'abord en jeu, c'est cette touche de la sensibilité qui tout à coup l'arrache à l'égoïsme, change le sens de ses mouvements, et l'oblige à reconnaître au delà même de ce qui peut servir le moi, une valeur que le moi demande à

servir, ce qui s'exprime assez bien de deux manières différentes, par la liaison de l'émotion esthétique avec l'admiration et par la manière même dont l'émotion suscite dans la conscience une exigence de création. Par cette admiration qui en est inséparable l'émotion esthétique témoigne du contact de la conscience avec l'absolu. Et c'est là la véritable explication de son caractère désintéressé. Ce caractère désintéressé de l'émotion a pour équivalent la parfaite gratuité de l'art qui est aussi la garantie de son absoluité. Il se suffit à lui-même ; il nous montre la réalité en tant qu'elle se suffit ou qu'elle porte sa justification en elle-même, on ne peut le faire servir à aucune fin sans l'abolir. En ce sens le beau semble nous donner une satisfaction plus parfaite que le bien moral précisément parce que le bien moral est plus près de l'utilité : cela est si vrai qu'on a pu les identifier, ce qui n'est jamais arrivé sans doute pour le beau. Mais en comparant le bien et le beau à cet égard nous parvenons à saisir à la fois l'originalité de chacun d'eux et la contribution qu'ils apportent l'un et l'autre à la compréhension de la valeur tout entière : car d'une part la valeur morale demeure toujours en rapport avec l'utilité (la nôtre ou celle d'autrui) parce qu'elle intéresse l'existence elle-même en tant qu'elle se constitue ; aussi ne réussissons-nous à détacher le beau de tout rapport avec l'utilité qu'en transportant la valeur esthétique dans le monde de l'apparence ou de l'illusion, comme si le réel pris en lui-même réduit soit à l'état de fait que l'on constate, soit à l'état de moyen dont la vie fait usage, était dépourvu de valeur et qu'il fallût le transformer en apparence illusoire pour retrouver sa signification véritable, son rôle de pur témoin de l'esprit, libre désormais de toute fin à laquelle on puisse le subordonner. Mais d'autre part quand le bien moral parvient à cette parfaite possession de lui-même où il dépasse l'intention, le temps, le mérite et l'effort, alors nous parlons d'une Beauté morale mais sans renoncer pourtant à cette idée du Bien qui engage plus directement l'activité en tant qu'elle est consti-

tutive de l'être et non pas seulement de son apparence : de telle sorte que dans le Bien suprême la valeur nous apparaît comme réconciliant ses deux aspects d'action et de contemplation.

2° Valeur esthétique et apparence des choses

Le rapport que nous venons d'établir entre l'intelligible et le sensible dans la valeur esthétique trouve une forme d'expression nouvelle dans l'analyse du rôle joué par *l'apparence* dans l'émotion esthétique et dans la création artistique. On peut dire que les valeurs esthétiques n'ont de signification que dans le monde des apparences et que c'est là une des raisons pour lesquelles elles ont été souvent disqualifiées. Seulement leur rôle, c'est précisément de relever ces apparences et de nous obliger non seulement à retrouver l'être dont elles témoignent et qui est caché derrière elles, mais encore à découvrir qu'elles sont essentielles à l'être lui-même qui ne subsiste que par elles ; le propre de l'esthétique, c'est donc de valoriser l'apparence en montrant son lien avec la vie de la conscience. Par suite elle élève ce qui semblait ne pas être jusqu'à la dignité de ce qui est. De telle sorte que dire qu'un spectacle est beau c'est dire qu'il dépasse son caractère de spectacle pur, c'est dire que dans ce spectacle l'esprit se retrouve, et qu'il se donne à lui-même une sorte de représentation de son activité propre. Dire que la nature est belle, c'est dire qu'elle n'est pas une pure nature, mais que dans cette nature l'esprit retrouve une sorte d'accord avec ses aspirations essentielles dont on peut dire qu'elle les devance et les préfigure. Ainsi la beauté transforme toute réalité donnée et confère au phénomène lui-même une signification ontologique. Par là on voit encore à quel point la science et l'art sont en opposition : car cette apparence sensible, le savant ne songe qu'à l'abolir au profit d'une objectivité conceptuelle, l'artiste au contraire en la mettant en rapport avec sa propre sensibilité cherche à lui donner la même réalité qu'à lui-même.

L'extériorité, au lieu d'être dépouillée de tout lien avec l'intériorité n'est rien de plus que la manifestation de cette intériorité elle-même. Il ne faut pas dire ici seulement que l'opposition de l'objectif et du subjectif se trouve dépassée : il faut dire plutôt qu'elle se trouve expliquée. En effet nous pouvons rappeler que toute activité spirituelle comme telle reste à l'état de virtualité pure, ne dépasse pas l'abstraction et séjourne seulement dans les limites de la conscience individuelle aussi longtemps qu'elle n'entreprend pas de se réaliser ; ainsi la matière, précisément parce qu'elle s'oppose à l'esprit et lui résiste, parce qu'elle sépare les esprits les uns des autres, permet à chaque esprit de fournir une sorte de témoignage de lui-même par lequel il éprouve ses propres puissances en leur permettant de s'incarner dans un objet par lequel il peut entrer en communication avec les autres esprits. Ainsi on voit que le rôle de toutes les créations matérielles c'est d'exercer l'activité intérieure et de lui permettre de créer un monde où toutes les consciences se rencontrent. Ce monde est pour chacune d'elles à la fois un instrument et un spectacle. Il n'y a point de valeur qui n'oblige notre esprit à un certain commerce avec les choses. Ainsi dans la valeur morale nous ne pouvons pas nous en tenir à l'intention. Et le bien que nous faisons est toujours un bien pour autrui, c'est-à-dire un bien qui exige de notre part une action, si légère qu'on la suppose et par laquelle s'ouvre un chemin qui permet d'établir un trait d'union entre les différentes consciences. Mais dans la vie morale l'action créée par moi n'a point valeur d'apparence ou de spectacle ; en tant que telle elle disparaît ; ce qui compte au contraire c'est ce bienfait réel, ce don réciproque que chaque conscience fait à l'autre et dont l'action est seulement le véhicule. L'originalité de la valeur esthétique est toute différente : c'est l'apparence en tant qu'apparence, c'est le spectacle en tant que spectacle qu'elle retient et dont elle montre non pas seulement qu'il a une signification, ce qui permettrait de l'oublier au profit de cette signification elle-même, mais encore qu'il peut

être voulu comme tel et que de sa seule contemplation la conscience tire une satisfaction pure. Le rôle original joué dans la valeur esthétique par l'apparence en tant qu'apparence apparaît bien si on considère le rapport entre la beauté dans la nature et la beauté dans l'art : la nature, c'est un spectacle qui nous est offert et que nous n'avons pas nous-même créé. Mais elle commence à nous émouvoir à partir du moment où ce spectacle d'une part nous paraît répondre aux vœux profonds de notre conscience, et même en un certain sens les faire naître, mais encore, d'une manière beaucoup plus profonde, éveille en nous cette activité par laquelle nous cherchons à recomposer ce spectacle, c'est-à-dire à le recréer, comme si les vœux les plus profonds de notre conscience ne pouvaient recevoir une véritable satisfaction que là où la conscience elle-même découvrait en elle le pouvoir de les satisfaire. Ainsi on comprend comment la contemplation de la beauté est une sorte de création idéale. Mais cette création tend toujours à devenir une création réelle et l'art lui-même cherche toujours à rivaliser avec la puissance créatrice. Telle est la raison pour laquelle on le considère comme résidant dans une imitation du réel. Mais il reste cependant un véritable mystère dans le besoin de cette imitation et dans la satisfaction qu'elle nous donne : ce qui explique assez bien le mot cruel de Pascal « Quelle vanité que la peinture ! » (1), qui semble une disqualification des valeurs esthétiques proprement dites. Cependant la raison qu'il en donne mérite un examen attentif ; car s'il est déjà difficile de comprendre pourquoi la contemplation des spectacles qui sont beaux par eux-mêmes suscite cette imitation qui leur demeure toujours inférieure, que dire de cette peinture « qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux » (2). Mais là réside précisément la clef du problème. Car ces originaux que l'on n'admire pas, ce sont précisément des spectacles qui sont encore

(1) Pascal, *op. cit.*, p. 389.
(2) Id., *ibid.*

sans lien avec ces tendances et ces pouvoirs de la conscience qui doivent entrer en jeu pour que l'émotion esthétique puisse naître. Mais dès que je fais de ces spectacles que je n'admirais pas l'objet d'un tableau, il n'est pas nécessaire que je cherche à l'embellir, il suffit que je l'intentionnalise, pour que dans cette peinture même tout prenne un intérêt à mes yeux : et l'admiration naîtra de la correspondance que je pourrai établir entre mes propres opérations intérieures et les données qui viendront les traduire. En ce sens le rôle de l'art, c'est de me révéler la nature. Mais le rôle de l'apparence dans l'art apparaît mieux encore si au lieu de partir des choses elles-mêmes nous partons des puissances de la conscience en tant qu'elles cherchent dans l'art un moyen de s'exprimer, c'est-à-dire de se réaliser. C'est ainsi déjà qu'il faut expliquer sans doute la naissance du sentiment esthétique que nous éprouvons au contact des choses. De telle sorte que la contemplation de la beauté dans la nature est déjà une création esthétique potentielle. Et quand nous cherchons à la reproduire nous voulons isoler et rendre sensible à tous l'émotion qu'elle nous donne. Mais la création artistique n'est pas toujours une sorte d'émulation de notre propre activité créatrice avec celle de la nature. Et même il semble que cette conception ne trouve quelque vraisemblance que lorsqu'il s'agit de la peinture, précisément parce que le monde que nous avons sous les yeux est fait de formes et de couleurs. Mais dans la peinture même elle est combattue. Et dans les autres arts il semble plutôt que la création a son origine dans certaines tendances de la conscience qui commencent à produire en nous des images, sans que ces images puissent s'achever et que nous puissions en prendre possession autrement qu'en leur donnant un corps par l'œuvre de nos mains. L'art est une mise en jeu des puissances de notre conscience par une réalisation sensible qui ne coïncide pas nécessairement avec le spectacle qui nous est donné, elle est la création d'un nouveau spectacle qui soit en accord avec elles : il faut qu'elles se manifestent, ou qu'elles se

donnent un corps, ou qu'elles produisent une apparence d'elles-mêmes pour que nous puissions les éprouver dans une œuvre qui se détache de nous, où elles reçoivent leur achèvement, qui survive au moment où elles se sont exercées, et constitue une sorte de témoignage valable pour tous les hommes.

L'apparence joue donc un double rôle puisque c'est par elle que notre être s'affirme et sort de la virtualité et puisque c'est par elle aussi que les hommes rompent leur solitude et disposent d'une expérience commune à travers laquelle s'établissent toutes leurs relations mutuelles. Mais que le rôle de la valeur esthétique soit de s'appliquer à l'apparence comme telle, cela éclate suffisamment dans le rôle de l'art dont on a dit bien souvent qu'il était un artifice. Il s'agit en effet pour lui, afin de donner à l'émotion esthétique plus de pureté, de la détacher de tous les objets d'utilité et même de tous les objets réels afin de créer d'autres objets dont nous dirons qu'ils sont illusoires, mais qui précisément pour cette raison n'ont plus d'autre rôle que d'être les purs véhicules de l'émotion. Cela apparaît de manière particulièrement saisissante dans la peinture qui non seulement change la proportion des choses, mais utilise les lois de la perspective pour transposer les objets solides pourvus de trois dimensions dans un espace où il n'en subsiste plus que deux, c'est-à-dire où tous les objets deviennent des images pures, et loin de pouvoir être pris pour des objets réels, ne peuvent que les évoquer ou les suggérer avec la complicité d'une conscience avertie. Mais la même observation s'applique à tous les arts, aux figures de pierre du sculpteur, à la musique, à la poésie, à l'art du théâtre qui ne vivent que de conventions acceptées par nous et qui ne sont proprement des arts que par ces conventions elles-mêmes qui permettent la transposition de la réalité telle qu'elle nous est offerte dans un registre où elle n'est plus que le simple support de l'activité de notre esprit. L'émotion esthétique cesse dès que l'objet de l'art peut être pris pour un objet réel.

Le propre de l'art c'est donc de nous obliger à dépasser l'apparence des choses pour nous faire percevoir sa signification spirituelle, mais de telle sorte cependant que cette apparence elle-même soit considérée à l'état pur indépendamment des choses, au risque de n'être qu'une illusion, afin que la réalité des choses ne vienne plus s'interposer entre le spectacle qu'elles nous offrent et l'émotion qu'elles produisent. Dès lors une corrélation directe s'établit entre le sensible et le spirituel de telle manière que l'obstacle du corps paraît s'abolir. On allèguera l'exception de l'architecture qui comporte pourtant une double observation : la première, c'est qu'elle ne suppose elle-même aucun modèle emprunté à la nature de telle sorte qu'elle nous montre pour ainsi dire à nu les mouvements de l'esprit dans la combinaison des éléments de l'édifice, la seconde c'est que l'utilité d'un édifice vient souvent faire concurrence à l'émotion esthétique au lieu de la servir. Ce qui explique que si l'architecture est pour nous un art majeur parce qu'elle produit une œuvre dans laquelle l'homme semble ajouter à la nature la construction d'un monde fermé où il habite, pourtant elle affecte principalement un caractère de beauté là où la pensée de l'utilité domestique s'éloigne pour faire place, comme dans les monuments ou dans les temples, à la célébration de ces cérémonies, publiques ou sacrées, qui élèvent notre âme au-dessus de la vie quotidienne et achèvent de donner au spectacle même de l'édifice une vie intérieure par laquelle il devient capable de se suffire.

L'art et la nature. — Du rapport que nous venons d'établir entre l'art et l'apparence, on peut déduire le rapport de l'art et de la nature. Ce qui nous permettra de reconnaître ici dans un cas typique le rapport de la valeur en général avec le réel. La nature en tant que telle ne possède évidemment un caractère esthétique que par sa relation avec l'homme : ce qu'exprime assez bien le vieil adage *Ars homo additus naturae.* Seulement si la nature sans l'homme est étrangère à la valeur et par consé-

quent à la beauté, il importe de savoir ce que l'homme y ajoute. Or il ne peut y ajouter qu'une intériorité qui est son intériorité propre et dont la nature devient le visage chargé d'expression. Seulement le préjugé esthétique le plus grave est celui qui consiste à penser que nous discernons d'abord la beauté dans la nature et que le propre de l'art, c'est d'essayer de la reproduire. En réalité les choses se passent tout autrement. Il y a en nous un besoin artistique qui n'est rien de plus que le besoin de créer qui est lui-même un effet de notre participation à la puissance créatrice. C'est dans ce besoin de créer que se trouve l'origine de l'art. Cette faculté de créer, c'est la faculté même de nous créer, mais elle ne peut s'exercer que par la création d'un objet par la transformation d'une matière donnée qui permet à nos facultés de s'exercer, et à l'effet même qu'elles produisent dans le monde d'agir sur nous pour nous déterminer. Dans cette création interviennent naturellement toutes les tendances caractéristiques du moi ; l'affection, la représentation et le vouloir sont inséparables l'un de l'autre dans cette imagination du possible et cette conversion du possible en actuel qui est [le propre] de toute création. Peut-être faut-il dire, comme on l'a montré (1), qu'à l'origine de la création il y a toujours une émotion : c'est l'émotion qui met en mouvement toutes nos possibilités, elle se produit lorsque ces possibilités commencent à être ébranlées. Et le propre de notre activité c'est précisément de l'apaiser, ce qui ne peut arriver que lorsque ces possibilités se trouvent réalisées. A ce moment le désir se change en possession. Cette description convient à toutes les formes d'action et non pas seulement à l'action artistique. Mais le propre de l'action, c'est de naître en présence d'une nature qui est incapable de nous satisfaire. Toute action ajoute donc à la nature. Or on peut dire que l'émotion esthétique naît lorsque cette activité en s'exerçant produit un spectacle dans lequel elle ne

(1) T. II, livre III, 2e partie, chap. II.

parvient ni à faire la preuve de sa puissance, ni à atteindre quelque fin utile, mais seulement à se reconnaître et pour ainsi dire à se mirer elle-même dans son propre ouvrage. C'est pour cela que l'enfant éprouve une émotion esthétique dans le premier dessin maladroit qu'il réussit à tracer et dans lequel il s'attache moins à reproduire un objet qu'il voit que l'image d'un objet qu'il ne voit plus ou qu'il n'a jamais vu. Et nous sommes ici en présence de l'émerveillement qu'il ressent devant sa propre puissance créatrice, c'est-à-dire devant la correspondance que sa conscience peut établir entre ce qu'elle portait dans son propre secret, et ce qu'il est maintenant capable de voir et même de montrer à tous. On peut dire que c'est en cela que consiste le caractère fondamental de l'art, même dans ses formes les plus élevées et les plus délicates. Mais alors il ne faut pas s'étonner que la beauté dans l'art devance pour ainsi dire la beauté dans la nature ou que celle-ci n'apparaisse que lorsque nous pouvons retrouver en elle le jeu des puissances par lequel nous essaierions de la produire si nous en étions capable. Encore s'agit-il toujours d'une création intérieure et idéale toujours recommencée et à laquelle les choses que nous avons sous les yeux ne cessent jamais de répondre. C'est dans ce va-et-vient continu, dans cette confrontation incessante entre l'activité de notre esprit et le spectacle des choses que réside le plaisir esthétique qu'elle nous donne. La nature n'est belle que quand elle devient pour nous un tableau possible. Il n'est pas nécessaire pour cela que nous soyons peintre, ni même que nous évoquions devant elle des tableaux que nous connaissons. Ce qui se produit pourtant, dès que nous avons une expérience artistique assez étendue : car c'est désormais à travers elle que nous jugeons de tous les paysages. Ce n'est pas là un artifice comme on pourrait le croire, mais seulement la persévération au delà de toutes les œuvres artistiques et grossie de leur souvenir, du mouvement même qui les a produites. Il faut donc dire dans le sens le plus strict que la nature n'est belle que quand elle devient une œuvre

d'art et que la beauté naturelle est elle-même une imitation de la beauté artistique. Et si elle exerce sur nous un effet de fascination, c'est qu'il faut penser d'elle ce que disait Baudelaire en décrivant les traits d'un visage : « Et ses yeux attirants comme ceux d'un portrait. » La valeur esthétique nous découvre ici comment toute valeur au lieu d'appartenir à l'ordre des données, réside dans un acte que nous accomplissons mais qui doit s'incarner dans une donnée et lui conférer sa signification.

La relation de l'art et de la nature est singulièrement complexe. Il y a là une antinomie qui doit être surmontée. Car il est bien vrai de dire que l'art doit suivre la nature et que toute révolution artistique réside dans un retour à la nature. Mais comment aurait-il pu la quitter s'il n'était pas tout autre chose que la nature, c'est-à-dire une invention de l'homme, qui porte sa marque, qui suppose certaines conventions, et par laquelle il interprète la nature en la transposant. Disons d'abord que le mot de nature exprime deux aspects différents de la réalité : 1° Un aspect extérieur qui fait de la nature un spectacle pour l'homme ; 2° Un aspect intérieur par lequel la nature est elle-même une spontanéité créatrice. Or si on considère le premier aspect, qui prédomine dans les arts plastiques, la nature devient un modèle que l'on cherche à reproduire. Mais on ne peut le reproduire que dans un plan que l'on a choisi et conformément à certaines lois qui sont les lois mêmes de notre activité dans son rapport avec la matière à laquelle elle s'applique. De telle sorte que l'art le plus conscient tend toujours à substituer à l'imitation de la nature une construction de la nature, qui peut devenir schématique, arbitraire et s'éloigner infiniment de la nature, ou constituer une nature nouvelle qui n'a d'existence que dans l'art. L'art le plus parfait est celui que Vinci essayait d'atteindre où la coïncidence la plus rigoureuse se produit entre le dessein intellectuel de l'artiste et la nature qu'il maîtrise et qu'il illumine. Mais puisque le mot nature ne désigne pas seulement le spectacle qu'elle nous donne, mais la vie même

qu'elle anime, c'est-à-dire le pouvoir par lequel elle se fait, il faut que l'artiste mette en jeu non pas seulement cette activité originale qui fait de chacun de ses ouvrages le produit autonome de son esprit et de ses mains, il faut encore qu'il évoque cette activité inhérente aux choses et qui est moins l'activité qui les a créées que cette activité par laquelle elles se maintiennent elles-mêmes dans l'existence et qui les fait être ce qu'elles sont. Le spectacle ne supposait en nous qu'une activité représentative qui se changeait en une activité fabricatrice. Mais l'activité intérieure au réel est une caractéristique de l'existence et non plus de la représentation. Or le propre de l'art c'est de la communiquer à la représentation elle-même ce qui n'est possible que parce que nous participons nous-même à l'existence et que l'acte de la vie par lequel nous nous créons nous-même, nous permet de communiquer à travers la représentation avec l'acte même par lequel chaque chose se donne à elle-même une existence qui lui est propre. Tel est le sens profond du mot sympathie : la sympathie est la voie par laquelle nous allons de l'existence à l'existence et dont la représentation est seulement le véhicule ; or c'est cette vie cachée dans les choses et qui leur est propre que l'art essaie de retrouver, même quand il s'agit de ces choses matérielles qu'il ne cesse d'animer. L'activité technique est déjà elle-même une participation de l'activité créatrice, mais elle la capte pour la mettre à notre service. Et c'est pour cela qu'elle ne cesse de modifier la nature en cherchant à satisfaire nos besoins égoïstes. Dans l'art il est vrai la technique est désintéressée, mais ce qu'elle cherche c'est à dégager pour en jouir cette activité personnelle dont nous disposons soit pour reproduire l'image des choses soit pour trouver en elles tous les chemins de nos désirs et de nos pouvoirs. Mais l'art ne peut pas s'absorber dans la technique, bien qu'on le prétende souvent, non point seulement parce que la technique est nécessaire à la reproduction fidèle de la nature, mais encore parce que la technique exprime notre activité elle-

même en tant qu'elle est maîtresse de la matière et reflète en elle son propre jeu. Cela ne suffit pas pourtant à la fois parce que l'activité technique est purement conditionnelle et fournit le moyen et non pas la fin et parce que cette activité elle-même bien qu'elle soit une participation de l'activité créatrice n'en est qu'une utilisation ; elle ne vaut que si elle retourne à sa source, c'est-à-dire si elle nous permet de retrouver à travers nos propres ouvrages l'activité dont elle procède et qui s'exprime dans les productions spontanées de la vie. Nous dirons donc que le propre de l'art c'est de se servir de l'apparence pour obtenir une rencontre miraculeuse entre l'acte par lequel nous cherchons à construire le monde et qui est l'acte propre de l'intellect et du vouloir, et l'acte par lequel le monde éclôt lui-même à la vie en vertu d'une puissance intérieure qui est aussi en nous, mais que nous subissons et avec laquelle nous sympathisons plutôt que nous ne la gouvernons.

Ainsi apparaît la justification métaphysique du rôle joué par la donnée dans le monde qui transforme un spectacle qui nous est offert en une matière sur laquelle nous avons prise et qui nous permet en la limitant, mais en la dépassant (ce qu'a toujours omis l'interprétation intellectualiste) de faire communiquer notre activité individuelle avec l'activité créatrice.

Mais ce n'est pas tout, car l'art n'opère pas seulement la synthèse du spectacle et de la vie, et de notre puissance de fabriquer des œuvres avec la puissance par laquelle les choses elles-mêmes se font. Il est lui-même l'œuvre de notre esprit, de telle sorte qu'il dépasse la nature et lui donne une signification spirituelle, qui l'interprète. On peut dire tout d'abord qu'en reproduisant la nature il s'y asservit. Mais il faut dire aussi que le pouvoir de la reproduire, le libère de cette servitude dans le moment même où il l'accepte. Il faut aller plus loin encore. La nature dans l'esthétique est haussée jusqu'à la spiritualité parce qu'elle se montre à nous avec la marque même de l'activité qui l'a créée : et cette

activité n'est pas seulement celle du vouloir qui nous donne le sentiment de notre puissance, c'est celle de l'esprit qui tourne vers la valeur toutes les démarches du vouloir : car qu'est-ce que la beauté sinon le contact même de l'absolu, dans un objet de contemplation capable de nous contenter et de nous suffire. L'esthétique suppose l'apparence sans laquelle elle n'est rien ; mais elle réduit l'apparence à n'être qu'une apparence pure, et c'est pour cela qu'elle vit dans la convention, l'artifice et même l'illusion. Mais c'est afin que l'apparence remplisse son rôle de témoin. Il faut qu'elle transpose la nature sur un autre plan de telle manière que l'esprit puisse se retrouver en elle, au lieu de s'y engloutir. Tel est le sens du mot célèbre de Cézanne : « La nature est une chose que l'on ne peut pas reproduire, mais que l'on peut représenter. » L'art ne cherche pas proprement à atteindre la nature, mais un équivalent de la nature dans un autre registre. Mais cet autre registre qui nous arrache à l'existence, nous fait retrouver pourtant une autre existence dont nous pensons qu'elle est la véritable. On a épilogué jusqu'à la satiété sur la phrase de la sonate de Vinteuil chez Proust. Mais Swann croit qu'elle existe réellement. Il en est ainsi de toute création esthétique : elle appartient à un monde surnaturel, mais dans lequel le propre de l'artiste est de nous faire pénétrer. Il capte et nous rend sensible la révélation qu'il a reçue : il nous la communique pourvu que nous ayons assez d'ouverture pour l'accueillir. Ce qui n'est pas donné toujours ni à tous. Mais il en était déjà ainsi de l'idée de Platon dont aucune méthode purement intellectuelle ne pouvait forcer la présence.

Réalisme et idéalisme. — L'analyse précédente permet, semble-t-il, de comprendre la signification de la querelle qui oppose le réalisme à l'idéalisme. Ces doctrines expriment deux tendances opposées, inséparables de la création artistique et qui isolent ces deux aspects opposés. Car le propre du réalisme c'est de n'avoir de souci que pour l'apparence ou la manifestation et l'idéalisme

pour l'opération spirituelle qui se traduit par cette apparence ou cette manifestation. Mais l'art véritable résulte de leur conjugaison. Il arrive que l'on sacrifie l'un à l'autre : et pourtant c'est la fidélité la plus parfaite au réel qui fait le mieux éclater cette signification intérieure à laquelle il donne pour ainsi dire une forme. De la même manière l'idée demeure abstraite, schématique ou incertaine, elle n'achève pas d'être pensée même comme idée tant qu'elle n'a pas trouvé cette apparence qui la rend visible et dans laquelle elle s'incarne, mais en abolissant pour ainsi dire son existence séparée. On le voit bien dans l'allégorie qui ne cherchant point une telle identification laisse subsister entre l'idée et l'expression une dualité dont la pensée seule réunit les termes, et dans le symbole qui recherche entre elles un accord assez étroit pour qu'à travers le sensible se réalise pour ainsi dire une lecture intuitive du spirituel. Ajoutons encore que la valeur esthétique suppose que nous faisons une sorte de choix continu : choix qui porte aussi bien sur le sujet lui-même (et qui subsiste même là où l'on prétend que le sujet est indifférent car il y a un choix là même où il semble qu'il n'y ait qu'une adhésion à ce qui s'offre, et le peintre lui-même choisit le moment et l'éclairage là où il ne veut faire état que de ce qu'il rencontre) que sur les moyens qu'il emploie pour le traiter ; de telle sorte que tout l'art du poète réside dans le choix des mots, comme l'art du peintre dans le choix des touches. Ainsi ce n'est pas seulement l'idéaliste, c'est le réaliste qui ne cesse de faire un choix parmi les différents modes du réel, et si l'idéaliste fait un choix parmi les idées, c'est encore au nom d'une idée qu'il a choisie que le réaliste fait un choix à l'intérieur même des formes du réel. Ainsi on retrouve ici cette notion de sélection dont on peut dire qu'elle est caractéristique de la valeur. Cependant, bien qu'il y ait une distance entre la valeur et l'existence, sans laquelle la valeur même cesserait d'être la valeur puisqu'elle ne pourrait pas ébranler notre activité et qu'elle cesserait d'être désirée et voulue, il faut dire que la valeur

est non pas universelle et coextensive à tout ce qui est (comme le soutient un certain optimisme ontologique) mais qu'elle est universalisable ou encore que tout ce qui est et même tout ce qui est possible peuvent être valorisés. Ce qui peut être exprimé sur le plan de l'esthétique, et en considérant le réalisme et l'idéalisme au point même où au lieu de diverger ils coïncident, en disant qu'il n'y a pas un seul aspect du réel qui ne puisse être idéalisé ni une seule forme de l'idéal qui ne puisse être incarnée.

Union du spirituel et du sensible. — Dans l'émotion esthétique il faut que l'union du spirituel et du sensible soit si étroite qu'on ne les distingue plus. C'est cette union qui fait que le spirituel ne se réduit pas à l'abstrait, ni le sensible au sensuel. Le sensible n'est rien de plus que cette sorte d'affleurement de la conscience finie à une touche qui provient de l'infini. C'est alors seulement qu'il produit en nous une émotion esthétique : alors il est la négation même du sensuel. Autrement les instincts de la vie animale devraient nous donner une satisfaction esthétique : or on sait qu'ils ne la produisent que s'ils sont transposés et surnaturalisés.

3° L'émotion esthétique ou la révélation de l'unique

Tandis que le propre de la science est de tourner notre pensée vers l'abstrait, ou vers le général, ou si l'on préfère vers un acte de la pensée ou du corps que l'on peut répéter indéfiniment (ce qui n'est possible que par l'intermédiaire de la quantité) au contraire l'art qui n'éprouve d'intérêt que pour la qualité cherche à atteindre ce qu'il y a dans le monde d'individuel et de concret, *l'unique* dont l'essence même est de ne pouvoir être répété. Il ne faut pas jouer sur l'ambiguïté de cette expression : les arts mécaniques, où le mot art désigne la technique et exclut précisément toute considération esthétique. Ce que l'on montre aussi bien dans la peinture où la copie est toujours disqualifiée si on la compare à l'original, ou dans la musique qui suppose toujours

une exécution nouvelle. L'art a un caractère créateur : il faut qu'il ajoute toujours à l'univers, même quand il paraît se réduire à une imitation pure. Toute création est toujours nouvelle, elle ne peut se répéter sans devenir étrangère à l'art et à la vie. Il en est des créations de l'art comme des créations de la nature qui sont toujours les mêmes et pourtant ne se reproduisent jamais. Encore faut-il dire que si la reproduction d'une œuvre d'art, d'un tableau ou d'une symphonie présentait un caractère de perfection tel qu'il faudrait tomber au-dessous du seuil de la perception pour y reconnaître quelque différence, l'œuvre d'art en tant que telle, même dans la reproduction que l'on en donne, ne produit une émotion esthétique que par le caractère individuel de ces touches où nous reconnaissons la main de l'artiste qui l'a conçue. Tandis que le progrès de la science se poursuit toujours dans le sens de l'abstraction, le progrès de l'art se poursuit toujours dans le sens de la révélation d'une présence, qui jusque-là nous avait échappé, de telle sorte qu'il nous montre les choses les plus familières comme si nous les voyions pour la première fois. Le regard qui les découvre semble ainsi retrouver l'acte même qui les a créées.

L'originalité de l'émotion esthétique serait donc après nous avoir découvert la valeur de l'apparence de nous découvrir la valeur de l'unique. Mais il n'y a que l'unique qui existe. Et cette existence même est toujours absolue, ce qui nous permet de retrouver dans la valeur esthétique le caractère commun de toutes les valeurs qui est de nous mettre en rapport avec l'absolu. Mais si elle consiste dans la révélation de l'unique on comprend sans peine qu'elle exige une rencontre de l'acte intellectuel et de la donnée sensible, puisque sans la donnée l'acte resterait une simple virtualité et que sans l'acte, la donnée elle-même serait dépourvue d'intériorité.

Pourtant cette idée même de la révélation de l'unique nous expose à différents malentendus.

1° En premier lieu on pourrait interpréter cette affirmation

en disant que le propre de l'art, c'est de retenir et d'éterniser l'instant qui passe et qui ne se reproduit jamais et le propre de l'impressionnisme c'est [bien] de chercher à fixer et à retenir ce que jamais on ne verra deux fois. Or la vérité de l'impressionnisme, c'est en effet d'avoir accusé la nécessité de cette présence actuelle du réel à la conscience, de cette rencontre entre le réel tel qu'il nous est offert et la sensibilité telle qu'elle est ébranlée. C'est dans cette rencontre même que prend naissance la valeur esthétique. Mais dans l'art l'instant au lieu d'être laissé à lui-même dans son instabilité évanouissante est arraché au temps et élevé jusqu'à l'éternité. On pourrait dire par conséquent de l'art que son caractère essentiel c'est de nous permettre de vaincre le temps (1) mais ici il faut prendre garde car l'art sauve de la destruction temporelle non point l'événement, mais l'impression, c'est-à-dire la mise en jeu d'une puissance permanente de la conscience qu'il nous a permis de découvrir et qui, liée à la figuration illusoire de l'événement, sera suscitée à nouveau et grâce à lui pourra s'exercer toujours, mais d'une manière toujours identique et pourtant toujours nouvelle ;

2° De même nous pouvons dire que l'œuvre d'art exprime toujours ce caractère unique de la conscience qui l'a conçue et qui l'a voulue. De même nous savons bien que l'émotion esthétique atteint le fond même de la conscience individuelle, de telle sorte qu'on a voulu la considérer comme purement subjective au risque de créer par là une séparation absolue entre les consciences. Mais nous savons aussi qu'il y a une contagion de l'émotion esthétique et que par elle les différentes consciences ne cessent de communiquer. Car si l'œuvre d'art est elle-même unique, si elle suscite dans chaque conscience une émotion qui est unique, elle est pourtant sentie et voulue comme unique par toutes ces consciences qui éprouvent devant elle des émotions différentes. C'est

(1) Cf. L. Lavelle, *Actes du Congrès d'Esthétique de 1937 : l'Art ou le temps vaincu*, P., 1937.

que toute œuvre esthétique est comme la conscience elle-même qui est identique chez tous les hommes et qui en chacun d'eux prend une forme originale et incomparable ; elle est dans chaque artiste le produit de la conscience humaine tout entière ; et elle ébranle la conscience humaine tout entière de chaque individu qui la contemple. Elle nous fournit donc l'expression des véritables rapports entre l'un et le divers qui s'appellent l'un l'autre sans jamais avoir besoin de la médiation de l'abstrait. Ainsi l'idée ne peut jamais être saisie que dans telle forme particulière où elle s'incarne et ne se change en concept que dans l'entendement qui la schématise. On voit combien par conséquent Schopenhauer est loin de la vérité lorsqu'il considère l'art comme la guérison du mal de l'individualité, comme un recours à l'idée en tant qu'elle est l'abolition de l'individuel à la fois dans le sujet et dans l'objet. Il faudrait dire plutôt que cet individuel sous sa double forme, l'art ne cesse de le découvrir, mais en nous découvrant du même coup l'universel d'où il procède et qui loin de subsister isolément dans une sorte de pauvreté idéale ne se réalise que par lui dans une fécondité qui ne s'épuise pas ;

3° Ce lien de l'individuel et de l'universel, de l'unique et de l'un que l'on n'a jusqu'ici étudié qu'à propos de l'idée et qui a conduit trop souvent à considérer l'idée et la chose comme contradictoires, de telle sorte que l'on a voulu réduire le réel tantôt à la première et tantôt à la seconde, reçoit une application inattendue, mais singulièrement instructive quand on examine de près la nature de l'émotion esthétique. Car trop souvent on considère l'émotion, précisément parce qu'elle est subjective, comme purement individuelle de telle sorte que c'est l'idée seule qui porte en elle un caractère d'universalité et jouit du privilège de s'incarner dans des objets différents. Mais il y a une dialectique des émotions qui est comparable à celle des idées. Toute émotion présente il est vrai un caractère unique et concret. Mais toute émotion particulière est la détermination et l'actualisation

d'une émotion commune, la seule à laquelle nous sachions donner un nom bien qu'elle prenne toujours une forme nouvelle comme l'idée dans chaque objet où elle s'incarne. Il y a une puissance émotive comparable à la puissance intelligible ; elles ne s'exercent l'une et l'autre que chez tels individus et dans telles rencontres. Mais elles s'opposent précisément l'une à l'autre dans la science et dans l'art, le propre de la science étant de détacher la première de ses applications pour en retenir seulement l'efficacité générale, le propre de l'art étant de relier la seconde à un terme sensible hors duquel elle ne recevrait aucun ébranlement. Telle est la thèse sans doute que M. Souriau a voulu défendre dans son remarquable essai sur l'*Abstraction sentimentale* (1) où il nous montre que le progrès de la sensibilité esthétique, c'est d'entrer en jeu par des sentiments généraux et non point par des sentiments engagés dans des situations. Sur ce point on peut dire que le sujet ou l'événement ne sont jamais que les prétextes de la création artistique. Car celle-ci nous fait retrouver chaque fois par une incidence nouvelle un sentiment éternel de la conscience que nous ne pourrions point évoquer et dans lequel nous ne parviendrions pas à nous établir autrement que par l'intermédiaire d'une situation figurée, bien qu'il dépasse lui-même cette situation précisément parce qu'il n'en retient que la figure.

Ainsi tandis que la valeur intellectuelle dépasse l'individuel, de telle sorte que l'on a pu nier qu'il y ait une science de l'individuel comme tel, le propre des valeurs esthétiques c'est de le retrouver et de le consacrer. Mais comme l'intelligence ne se passe pas de l'individuel sans lequel la pensée resterait une possibilité pure, l'art ne se passe pas de cette universalité non seulement de l'idée, mais encore de l'émotion sans laquelle il ne serait que la description de certains événements. Mais la science remonte

(1) SOURIAU (Etienne), *L'Abstraction sentimentale*, P., P. U. F., 1951, 2e éd.

du réel au possible (ce possible pouvant n'être qu'une convention), au lieu que l'art descend du possible au réel (ce réel pouvant n'être qu'une illusion). L'art est comme on l'a dit l'élimination de l'abstrait. Il nous apprend à passer de l'un au divers sans l'intermédiaire de la répétition. Il l'élimine triplement, d'une part en nous apprenant à retrouver dans chaque objet l'incarnation particulière d'une forme qui est la même pour tous, d'autre part, en nous découvrant dans l'émotion la plus personnelle la détermination d'une émotion qui nous est commune et d'une manière plus générale en nous montrant que rien ne peut valoir pour tous les êtres qui ne doive prendre pour chacun d'eux une valeur proprement unique et incomparable.

[Les formes de l'émotion esthétique]

Comme il y a différentes espèces de vérité il y a aussi différentes formes d'émotion esthétique dont on trouve l'expression dans les différents arts. L'émotion esthétique est d'abord unique et indivisible ; elle naît d'une appréhension directe désintéressée et virginale de la réalité qui se découvre à nous dans une présence pure et de telle manière qu'elle nous découvre son accord avec les puissances de la conscience. Elle traduit l'harmonie du spectacle du monde et de la faculté de désirer. Les différents arts correspondent à la distinction qualitative que nous établissons entre les aspects du réel, qui est elle-même en corrélation avec la distinction entre les sens. Ce n'est pas le lieu ici d'établir une classification des différents arts. On comprend sans peine comment la création des Beaux-Arts appelle une distinction des genres fondée sur une analyse qualitative du réel : cette distinction est elle-même corrélative d'une composition entre eux qui présente toujours un caractère conventionnel. Et selon que l'on isole avec plus de rigueur un certain mode d'expression ou qu'on en associe plusieurs, on a affaire à un art qui prétend à plus de pureté ou

à un art qui prétend à plus de richesse. Dans tous les arts, il s'agit également de donner une apparence, un visage à l'acte même de l'esprit qui à partir du moment où il entre dans le monde de la participation appelle une infinité de modes d'expression différents. Le propre de l'art c'est de donner une forme à ce monde de possibilités que nous portons au fond de notre conscience : c'est en ce sens que tout art est justement nommé créateur. Et lorsque Nietzsche distingue deux formes de l'art, l'art apollinien et l'art dionysiaque : l'un qui cherche à jouir du spectacle des formes et l'autre à traduire une ivresse intérieure, il suffirait, semble-t-il, de modifier légèrement les deux termes de cette opposition pour lui faire exprimer les deux aspects caractéristiques de toute création artistique : car il n'y a point d'art qui ne cherche à produire un beau spectacle et qui ne soit apollinien dans l'exécution. Et si l'on pense que tout art traduit aussi une inspiration intérieure qui est la vie même de l'esprit, sans qu'on veuille la limiter à cette violence déchaînée des puissances irrationnelles que désigne le mot dionysiaque, on aurait affaire ici à un autre caractère où la création esthétique est saisie à sa source plutôt que dans son aboutissement. Mais bien que dans les arts plastiques (architecture, sculpture, peinture) ce soit la considération des formes qui l'emporte, tandis que dans les arts que l'on appelle quelquefois de l'expression ou du mouvement ou du temps (danse, musique et poésie) ce soit la considération de l'élan qui produit la forme, de telle sorte que les premiers se portent immédiatement au terme de l'acte créateur, au lieu que les autres nous font participer à sa genèse, pourtant, il est évident que dans les arts plastiques nous cherchons à retrouver dans l'objet contemplé cette opération purement intérieure qui est arrivée à sa perfection au moment même où elle l'a obtenu, tout comme dans les arts du temps, nous ne manquons pas de saisir dans chaque instant et dans le rythme même qui lie entre eux les instants une sorte de contemplation du mouvement lui-même qui ne cesse de la renouveler

et qu'elle accompagne toujours. On a rapproché l'une de l'autre l'architecture et la musique en montrant qu'elles sont l'une et l'autre dans l'espace et dans le temps des arts de la proportion et non pas de l'imitation et qui sont par conséquent des œuvres plus pures de l'esprit et dans lesquelles son activité s'exerce d'une manière plus libre. Mais en un sens on peut dire que ce sont aussi les arts qui s'opposent de la manière la plus radicale, puisque l'architecture ajoute à la nature et prend place parmi les formes réelles, au lieu que le rôle de la musique est de nous replier sur nous-mêmes et de nous faire entendre seulement la voix de notre âme. Tel était le sens de la conception schopenhauerienne de la musique qui, opposant radicalement l'être à l'apparence au lieu de les lier, considérait tous les arts comme étant de purs signes par rapport à la musique qui les dépassait tous et qui seule parmi eux avait une essence métaphysique. Les mots eux-mêmes ne sont dans le chant qu'une sorte de secours pour la musique où l'on joint à la pure expression des mouvements de l'âme des représentations qui les désignent. Cependant la peinture et le théâtre méritent parmi les différents arts une mention particulière parce qu'ils nous font pénétrer plus profondément que tous les autres dans la théorie de la valeur : la peinture d'abord par l'association du dessin et de la couleur associe d'une manière privilégiée le mouvement créateur (et que le spectateur ne peut contempler sans le reproduire) à la sensation colorée et qu'il ne peut faire qu'accueillir : ici la touche même du peintre, comme l'ambiguïté du mot *touche* l'évoque assez bien n'a plus de sens que par l'impression même qu'elle lui donne. L'union du dessin et de la couleur produit ici la coïncidence de l'agir et du voir. A quoi il faut ajouter que la peinture est de tous les arts celui qui réalise le mieux ce caractère commun à tous de n'être rien de plus qu'une apparence pure : elle ne peut pas s'abstraire de la représentation des choses, mais cette représentation est si fine et si délicate que les choses perdent toute leur réalité pour ne laisser subsister

d'elles-mêmes que cette surface sensible par laquelle elles viennent affleurer à la surface même de notre conscience et qui suffit à en ébranler la profondeur. Le théâtre suggère d'autres réflexions. Car ici l'auteur crée de multiples personnages comme s'il essayait d'exprimer toutes les possibilités qui habitent dans son âme par une pluralité de réalisations qui ne sont compatibles qu'à condition de demeurer elles-mêmes fictives. Et nous voyons l'acteur à son tour perdre sa personnalité pour prendre celle de son personnage. Mais on sait en quoi consiste le paradoxe du comédien : il devient un autre, mais un autre dont il trouve la virtualité en lui-même. Il essaie donc de créer une apparence de lui-même mais qui ne sera jamais la réalité de lui-même. Il dissocie l'être et l'apparaître, sans manquer pourtant de sincérité si chacun de nous porte en lui le tout de la nature humaine. Mais pourtant ce n'est qu'un rôle et il sait bien qu'il se borne à le jouer. C'est pour cela même que le théâtre est un art figurant ainsi d'une manière saisissante dans l'imitation de la vie humaine elle-même un caractère qui est commun à tous les arts. Et comme tous les artistes il faut que l'acteur soit possédé par son sujet, ici par son rôle, bien qu'il doive rester maître de lui aussi bien dans le plan que dans le détail de l'exécution.

On pourrait aussi introduire une classification entre les formes esthétiques fondées sur la différence de la matière. On a reconnu de tout temps et l'art classique le premier qu'il n'y a point d'objet dans le monde que l'on puisse exclure de l'art. C'est qu'il n'y a point d'objet dans la nature qui ne soit en rapport avec notre esprit, ce qui a conduit souvent à considérer l'art comme une sorte d'humanisation de la nature. Mais cela n'est pas tout à fait vrai car au delà de l'esprit de l'homme, c'est l'esprit dans l'homme dont l'art essaie de nous faire retrouver la présence à travers les choses. C'est ainsi que l'art au lieu de subordonner la réalité à l'homme tente plutôt de subordonner l'homme à une réalité que nous portons en nous, mais qui transparaît derrière les choses. A

cet égard et puisque de toutes les formes celles qui paraissent les plus expressives de la vie de l'esprit sont celles qui se rapprochent le plus de la forme humaine, on pourrait mettre au-dessous des arts qui la représentent ceux qui représentent la nature ; mais cela ne va pas sans difficulté : dans le spectacle de la nature, il y a aussi une sorte d'émotion cosmique qui enveloppant l'homme lui-même dans un ordre qui le dépasse se change plus facilement en émotion esthétique. Lorsque l'art au contraire prend l'homme comme objet, il se produit une sorte de resserrement dans sa matière qui diminue peut-être le champ sur lequel il règne pour accroître sa puissance significative, mais ici encore on peut distinguer des degrés. B. Cellini considérait que l'idéal de l'artiste c'était d'arriver à représenter avec perfection un corps nu, comme si la forme humaine était la plus belle de toutes et qu'il n'y eût pas pour l'art de fin plus haute que de la figurer. Alors il faut dire que le sommet de l'art est atteint par la sculpture. Et l'on ne veut pas méconnaître le rôle privilégié du sculpteur. Toutefois le visage est dans le corps lui-même une sorte de partie totale qui exprime l'âme tout entière. C'est pour cela aussi qu'il y a en lui une sorte de puissance esthétique qui l'emporte sur celle de tout le reste du corps : il n'y a rien de plus beau ni de plus laid dans le monde qu'un visage humain. L'harmonie vivante des parties du corps est encore toute géométrique : dans le visage la géométrie s'est changée en psychologie. Enfin il arrive que l'art prenne pour matière les sentiments mêmes de l'homme et que toutes les formes qu'il emploie aient pour rôle moins encore de les traduire que de nous permettre de communiquer grâce à elles dans une réalité spirituelle dont ils sont les témoins et qui dépasse infiniment l'horizon de la conscience individuelle : ce que l'on observe par exemple dans le lyrisme.

Les catégories esthétiques

En ce qui concerne la distinction que l'on pourrait faire entre les catégories esthétiques, il faut remarquer seulement que la beauté appelle son contraire qui est la laideur, mais la laideur n'est une catégorie esthétique que dans la mesure où elle se réfère à une beauté possible qu'elle nie, elle l'évoque en la détruisant. Le laid nous transporte donc sur le plan de l'esthétique : il en est une sorte de dérision. Il nous découvre la positivité de la beauté toujours présente comme une exigence de notre conscience, pour que le laid nous oblige à protester quand elle est violée. Mais le beau est l'objet propre de l'émotion esthétique et toutes les autres catégories s'y réfèrent en accusant ou en altérant l'un de ses traits. C'est le beau qui fait de la valeur esthétique une valeur proprement contemplative. Sans doute on pourra prétendre que le beau se réfère seulement à un objet que l'intelligence est capable de saisir et qui satisfait notre esprit en le rendant sensible à la proportion et à l'harmonie. Mais cela montre que la valeur esthétique, précisément parce qu'elle est une valeur de spectacle, suppose l'intelligence et y ajoute. Ce qui est vrai même de certains arts que l'on pourrait considérer comme purement affectifs, par exemple de la musique. En tant qu'art la musique consiste dans cette jouissance même d'un ordre que l'intelligence perçoit dans l'assemblage des sons. Il faut craindre par conséquent en distinguant d'autres catégories esthétiques que la beauté, de confondre l'intensité de l'émotion qu'une œuvre peut nous donner avec son caractère proprement esthétique. Il y a plus : l'émotion peut être la matière même de l'art, mais l'art commence avec la discipline que nous lui imposons. Et il arrive que le sommet de l'art réside dans une contradiction surmontée, à savoir dans l'accord que nous sommes capable d'introduire entre la violence même de la vie instinctive et passionnelle et la maîtrise que nous sommes capable d'exercer sur elle. L'émotion esthétique nous rend sensible à un

ordre que nous ne savons pas toujours découvrir dans les choses et qui fait que nous nous plaisons à les contempler. Cet ordre est présent partout ; et c'est pour cela qu'il n'y a rien au monde qui ne puisse affecter pour nous un caractère de beauté. Quand les choses les plus familières deviennent belles pour nous, il nous semble que nous les voyons pour la première fois ; aussi la beauté ne doit-elle pas être cherchée dans l'extraordinaire. On dirait plus justement qu'elle est la découverte de l'habituel. Elle nous révèle le monde tel qu'il nous est donné : mais elle l'illumine et le transfigure. Le joli n'est qu'un diminutif de la beauté lié seulement à l'apparence des choses et par lequel elles nous plaisent un instant. La grâce plus belle encore que la beauté est ce caractère par lequel la beauté s'assouplit en une ligne flexueuse comme pour se dissoudre dans le mouvement aisé qui lui donne l'être. Et le sublime que l'on considère souvent comme une sorte de beauté transcendante obtenue par un passage à la limite, ou comme un aveu de défaite de la sensibilité devant la toute-puissance de l'esprit, n'est point une catégorie proprement esthétique. Il nous introduit dans l'ordre non pas seulement moral, mais proprement métaphysique ou religieux : il s'évanouirait si l'on voulait le ramener sur le plan de l'esthétique. Loin d'élever le sensible jusqu'à l'absolu ou de nous rendre l'absolu sensible, il déchire le sensible et nous découvre l'acte supra-sensible qui l'anéantit (ce qui s'applique au spectacle de la voûte étoilée aussi bien qu'au sentiment du devoir). Nous sommes alors au delà des valeurs intellectuelles et morales aussi bien que des valeurs proprement esthétiques. Le sublime, c'est l'accès de tous les ordres de valeur dans le domaine des valeurs religieuses.

[La diversité des vocations et l'origine de l'art]

De même que l'émotion esthétique est capable de prendre des formes très différentes, selon la matière que chaque art utilise ou le sens qu'il met en œuvre, on dit aussi qu'elle varie et se renou-

velle à l'infini selon la différence même des individus qui l'éprouvent. A cet égard l'art jouit d'une position privilégiée par rapport à la science qui abolit le sensible au profit du concept, au lieu que l'art pousse la possession du sensible jusqu'au dernier point. Telle est la raison pour laquelle l'émotion esthétique est proprement inépuisable et toujours capable de nous découvrir des modalités jusque-là inconnues. Ce qui explique assez bien pourquoi l'art ne comporte aucun progrès, bien qu'il y ait à chaque instant une véritable révélation. Mais, à toutes les époques, la recherche volontaire d'une émotion encore inédite est pour l'art une cause de corruption qui introduit en lui beaucoup d'artifices. Il y a sans doute un rapport entre la diversité des vocations affectives des différents individus et la diversité des arts qu'ils choisissent de cultiver. Non point pourtant qu'il y ait entre ces deux sortes de diversité une correspondance rigoureuse : mais elles s'interpénètrent et comportent la possibilité à l'intérieur de chaque art d'une infinité de configurations et entre les différents arts d'une infinité de correspondances. Mais ce qui est vrai de l'individu est vrai aussi des différentes nations dont chacune imprime à chaque art une marque qui lui est propre et manifeste sa vocation dans un art privilégié : ainsi il n'est pas tout à fait arbitraire de parler de la poésie anglaise, de la musique allemande, de l'éloquence romaine et de la prose française.

On peut enfin considérer la valeur esthétique sur trois plans différents et inséparables : sur le plan de l'objet où elle se révèle à nous par la beauté du spectacle, sur le plan de la sensibilité où elle se révèle par la qualité de l'émotion, sur le plan enfin de l'activité où elle se révèle par la puissance créatrice de l'imagination. La valeur esthétique réside précisément dans cette liaison qui s'établit par l'intermédiaire de l'émotion entre le spectacle et l'acte créateur. — A travers ces trois plans successifs la valeur esthétique s'intériorise de plus en plus. — Cet acte est précisément un acte d'imagination et le mot d'imagination ici définit admira-

blement la fonction proprement esthétique de la conscience : 1° parce que l'imagination est précisément cette fonction médiatrice qui relie en nous l'opération de la pensée avec la donnée sensible, 2° parce que l'imagination exprime bien la faculté proprement créatrice de l'esprit puisqu'on ne peut concevoir ni qu'une création ne produise pas d'abord des images, ni qu'une image puisse subsister autrement que par l'acte de l'esprit qui en s'exerçant la fait naître et la soutient dans l'existence. Ainsi l'imagination reproductrice est elle-même productrice. Mais il y a plus ; l'imagination n'est pas une faculté purement mentale. On a montré souvent à quel point l'image prise en elle-même a un caractère incertain, confus et inachevé : elle est l'essai d'une représentation plutôt qu'une représentation véritable. Elle n'existe pas dans la conscience en tant que chose spirituelle comme on le croyait autrefois ; l'image est une virtualité sans doute, mais en même temps une action orientée vers la création d'une chose dans laquelle elle se réalise. C'est seulement dans la perception de la chose que nous pouvons prendre possession de l'image elle-même. De telle sorte que nous nous trouvons ici en présence de la véritable origine de l'art. L'imagination ou d'un objet désiré ou simplement d'un objet absent, n'est pas une représentation ; c'est le vœu d'une représentation qui nous invite à créer la chose elle-même pour arriver à nous la représenter. C'est là ce qui guide le crayon de l'enfant et nous oblige nous-même à prendre un crayon non pas seulement pour montrer notre pensée aux autres, mais pour conduire jusqu'au bout notre propre pensée. Nous voyons ici à quel point la création psychologique et la création réelle sont inséparables l'une de l'autre. L'une ne peut se réaliser et s'achever que dans l'autre. Ce qui est sans doute une justification de l'art par lequel l'esprit ne peut prendre possession de lui-même qu'à travers son œuvre. Il faut qu'il refasse l'univers, qu'il le transforme et qu'il y ajoute, qu'il participe à l'acte créateur pour exercer ses propres puissances et qu'elles ne demeurent

pas à l'état de virtualités. Et c'est la nécessité d'incarner son activité dans l'univers matériel qui mesure la distance qui sépare l'activité absolue de l'activité de participation. C'est pour cela aussi que dans l'art comme dans toutes les fonctions de la conscience l'action et la contemplation sont non pas seulement associées mais impliquées l'une dans l'autre. C'est pour cela encore que l'activité esthétique et l'activité technique sont liées si étroitement que les théories esthétiques peut-être les plus profondes tendent à les confondre : ce que l'on pourrait admettre si au lieu de prendre l'activité technique en elle-même on consentait à descendre jusqu'à sa racine, c'est-à-dire jusqu'au motif même qui la met en branle. On peut voir maintenant quelle est la différence entre l'imagination esthétique et l'imagination scientifique : car dans la mesure où la science est une création de l'activité de l'homme elle requiert aussi l'imagination. Seulement on peut dire que l'imagination scientifique et l'imagination artistique vont en sens inverse l'une de l'autre : l'imagination scientifique porte seulement sur le possible, ce qui veut dire qu'elle porte sur les moyens qui nous permettront de reconstruire le réel ou d'agir sur lui. Au lieu que l'imagination artistique n'est attentive qu'à la qualité de ce possible et à la fin qui permet de l'incarner. Il se produit pourtant ici un paradoxe singulier. Car la science quitte le sensible pour l'idée et l'art l'idée pour le sensible, de telle sorte que l'on pourrait croire au premier abord que la science n'a de regard que pour l'esprit et l'art que pour les choses. Mais ce n'est là qu'une apparence pourtant : car à travers les opérations de l'esprit la science ne s'intéresse qu'à la domination des choses, au lieu qu'à travers ses créations matérielles l'art ne pense qu'à prendre possession des mouvements les plus secrets de l'esprit.

C'est la grandeur de l'imagination qui constitue proprement le génie. Et le génie caractérise l'essence de la personne, mais la déborde pourtant à la fois par la source même où il puise et qui passe les limites de la conscience individuelle et par les effets qu'il

ne manque jamais de produire et qui sont toujours un accroissement du monde. Le génie, c'est la puissance de la participation. Le génie implique l'amour et lui ressemble à la fois : l'un et l'autre sont un acte de foi suprême dans la valeur, l'un et l'autre sont d'une fécondité infinie puisque la foi dans la valeur, c'est l'acte même qui la réalise.

Toutefois l'activité esthétique de la conscience peut être définie par une union de l'imagination et du goût. L'imagination donne la puissance que le goût doit régler. Le goût est le jugement esthétique, c'est la faculté de discerner ces différences de valeurs par un tact délicat où viennent coïncider l'action d'une intelligence sans concepts et d'une sensibilité sans égoïsme. On comprend qu'il puisse y avoir une sorte de conflit entre le génie et le goût car il y a souvent dans le génie une sorte d'excès de puissance qui rompt toutes les barrières du goût, s'il est vrai que le goût réside avant tout dans la mesure. On comprend aussi que le génie accuse toujours la nouveauté d'une affirmation créatrice : il renie le passé, là où le goût s'est formé peu à peu et affiné par une longue éducation. En revanche quand on croit que le génie outrepasse et viole tous les critères du goût, ce n'est souvent qu'une apparence : car il est à lui-même son propre critère et crée un nouveau critère.

La beauté comme valeur suprême

Si le caractère essentiel de la beauté en tant qu'elle est la valeur esthétique, c'est de nous combler, d'être le repos de l'esprit, une possession qui lui suffit et qu'en même temps il n'achèvera jamais d'épuiser, on comprend sans peine que la beauté puisse être considérée comme la valeur suprême. C'est ce qui arrive dans le platonisme où la beauté est le faîte de la hiérarchie des valeurs, et où en même temps l'amour de la beauté sollicite toutes les puissances de la conscience et les détermine toutes à agir. Les

différents caractères qui nous inclinent à considérer la beauté comme valeur suprême sont les suivants :

1° Que la beauté étant l'objet de la contemplation nous donne une présence qui est la présence même de l'être. L'apparence ici nous découvre l'être qu'elle cache : la beauté est ontologique. Même si on veut lui donner un caractère purement subjectif, c'est son intériorité encore que l'on veut mettre en lumière, c'est-à-dire un dedans réel qui donne sa signification au dehors qui le manifeste. Il n'y a [donc] rien en elle qui puisse être considéré comme recherche et par conséquent comme inachèvement. Elle est une fin, mais actuelle et possédée et dont l'amour et la richesse se renouvellent au lieu de s'épuiser par sa possession même ;

2° Ce qui caractérise l'émotion que nous donne la beauté, c'est la joie que nous éprouvons à voir que les choses sont précisément ce qu'elles sont. Le désir de modifier le réel s'abolit. Alors que le désir va toujours au delà du réel, dans la beauté le réel est au delà du désir qui trouve toujours en lui un nouvel aliment et ne parvient pas à l'égaler. L'intervalle qui sépare le désir de son objet se trouve ici aboli. Il y a une réciprocité et un va-et-vient entre le désir et l'objet qui créent entre eux une émulation dont on voit bien qu'elle n'a pas de fin ;

3° Enfin la beauté réalise ce qui est sans doute l'exigence propre de toute valeur qui est la liaison du fini et de l'infini et proprement l'incarnation même de l'infini dans le fini. L'esprit trouve dans la beauté une satisfaction plénière, ce qui veut dire non pas seulement que le jeu de ses puissances s'arrête mais qu'il trouve alors son exercice le plus parfait, comme si jusque-là il avait été entravé. Tel est le sentiment que nous donnent les formes même les plus humbles de la beauté : elles sont infiniment diverses et en chacune d'elles la beauté est présente tout entière, ce qui nous permet de comprendre le caractère essentiel de la valeur d'être indivisible, bien qu'elle affecte les formes les plus multiples et les plus différentes. Dès lors il faut montrer beaucoup de prudence

quand on veut juger de cette thèse traditionnelle que les Grecs n'ont connu que la perfection du fini et que c'est là le caractère constant de notre art classique. Car si cette perfection du fini, telle qu'elle résulte de l'ordre et de la proportion des parties, produit en nous le sentiment de la beauté, c'est sans doute parce qu'elle réussit à enfermer l'infini dans le fini, en donnant à notre âme à travers ce fini même une nourriture qui ne tarit pas. Le signe distinctif de l'œuvre d'art la plus belle, c'est qu'elle est toujours la même et pourtant toujours une autre, de telle sorte qu'elle n'a jamais fini de se révéler à nous, ou que nous n'avons jamais fini de la découvrir. C'est ce que l'on exprime parfois en disant que le propre du génie grec et du génie classique c'est d'avoir su joindre à l'art de la représentation une puissance de suggestion sans limites. Quand celle-ci manque, il ne subsiste que la perfection toute formelle de la représentation. Ce qui est la définition même de l'académisme. Mais comment expliquer cette puissance de suggestion qui n'agit que dans la conscience subjective du spectateur, autrement que comme une sorte de réponse à ce caractère d'infinité qui est inséparable de l'acte créateur et qui transparaît dans la moindre touche qu'il imprime à la matière.

Cependant ces caractères de la valeur, la valeur esthétique nous les révèle seulement sous l'aspect de la contemplation, et même de la contemplation sensible dans la mesure où il est vrai que l'esthétique fait transparaître la vie de l'esprit à l'intérieur de la réalité telle qu'elle est donnée à nos sens. Mais les autres valeurs sont destinées à manifester d'autres aspects de la valeur : la vérité, cet aspect par lequel la valeur comporte toujours une objectivité à laquelle nous devons adhérer avec probité et désintéressement ; le bien, cet aspect par lequel la valeur dépend toujours de notre activité personnelle de telle sorte que c'est à nous qu'il appartient de le faire régner. La solidarité et la compénétration des différentes espèces de valeur se reconnaît dans la possibilité que nous avons de donner le nom de beauté à toutes les

autres valeurs lorsque nous en obtenons cette possession intérieure qui nous invite à approfondir ce qu'elles nous donnent au lieu de chercher au delà. La beauté est un dernier point qui ne comporte ni dépassement ni accroissement : et c'est pour cela que dans le temps même, elle n'appartient plus au temps. La beauté, sous sa forme proprement esthétique est toujours une beauté sensible qui réside dans la chose elle-même en tant qu'elle a du rapport avec nous, c'est-à-dire dans son apparence. Mais il y a une beauté morale qui réside, il est vrai, non pas dans l'activité du vouloir, mais dans la contemplation de cette activité, de telle sorte qu'elle n'a d'existence que pour celui qui la considère et non pas pour celui qui la met en œuvre. Et pourtant ce n'est point une beauté qui appartient au spectacle que peut nous donner l'action une fois qu'elle est faite, c'est une beauté qui est celle même de la personne en tant qu'elle a réussi au-dedans d'elle-même à établir un accord entre son esprit et sa nature. De telle sorte que la beauté morale réalise au-dedans même de la conscience ce que la beauté sensible réalise hors de nous, à savoir l'accord entre la réalité telle qu'elle nous est donnée et les aspirations les plus hautes que notre conscience pourrait former sur elle, de telle sorte qu'on peut dire indifféremment que notre esprit s'est incarné et que notre nature s'est spiritualisée. La beauté sensible et la beauté morale sont donc déjà des expressions de cette beauté purement spirituelle dans laquelle l'esprit par la contemplation jouit seulement de lui-même, de la perfection de son unité avant même qu'elle se soit divisée en opérations.

Le privilège de la beauté parmi les différentes valeurs provient donc non pas seulement de sa relation originale avec l'absolu dont elle serait pour ainsi dire la figuration, mais d'une sorte de présence en elle de l'absolu que tout à coup elle nous découvre. On peut dire qu'il n'y a que la beauté qui soit capable de remplir la totalité de notre conscience, de telle sorte qu'elle ne désire rien au delà. Elle ne comporte aucun dépassement. C'est dans la beauté que toutes les puissances de la conscience s'arrêtent non point

pour interrompre leur jeu, mais pour trouver dans cela même qu'elles possèdent un exercice illimité. La beauté seule réalise cette idée de l'infini actuel qui est impliquée comme le terme idéal vers lequel elle tend dans la recherche de toute valeur. Elle surmonte donc en chaque point l'antinomie du fini et de l'infini, mais elle surmonte aussi l'antinomie de la contemplation et de l'action puisque cela même qu'elle nous permet de contempler c'est la perfection et l'achèvement de l'acte créateur, soit dans le spectacle de la nature, soit dans celui de l'œuvre d'art et comme elle surmontait l'antinomie de l'affectivité et de l'intelligence, elle surmonte aussi l'antinomie de l'individuel et de l'universel, car la beauté est offerte à toutes les consciences et les sollicite toutes par une sorte de puissance d'ébranlement qui est en elle et qui ne s'exerce pas toujours. Elle ne s'exerce qu'avec notre consentement par une activité qui dépend de nous et qui est telle pourtant qu'elle produit des formes d'émotion toujours si profondément personnelles que l'on a voulu réduire souvent la valeur esthétique à un état de la subjectivité individuelle. Il en est alors comme de la perception de l'objet, qui comporte des perspectives toutes différentes dans lesquelles le même objet se trouve enveloppé sans qu'aucune d'elles ni toutes à la fois parviennent pourtant à l'épuiser. Mais l'admirable ici, c'est que précisément l'objet le plus beau peut être perçu par une conscience avec la plus grande exactitude et la plus grande fidélité sans produire dans la conscience la moindre émotion esthétique. D'où l'on tire parfois cette conséquence un peu simple, que c'est parce qu'on peut être aveugle à la beauté comme on l'est à la couleur. Mais cela prouve au contraire que la beauté n'est pas un élément intégrant de l'objet, qu'elle consiste dans son essence spirituelle que les yeux du corps ne suffisent pas à discerner et qui témoigne non seulement d'un mystérieux accord entre la subjectivité et l'objectivité, mais d'une identité profonde entre elles, qu'elles divisent pour produire les conditions mêmes de la conscience participée.

En résumé, on peut dire que si la valeur esthétique nous paraît d'une manière plus saisissante que les autres manifester l'essence même de la valeur suprême c'est parce qu'elle nous montre dans la beauté non pas seulement comme on le croit l'intelligibilité de la chose, mais encore ce caractère par lequel nous pouvons désirer que la chose soit ce qu'elle est et non pas autre qu'elle n'est. Ici tous les moyens s'abolissent au profit d'une fin actuelle et possédée et qui non seulement se suffit mais porte en elle sa propre suffisance. Elle réunit les deux caractères de l'absolu, qui sont l'infinitude et la suffisance ; c'est pour cela que la beauté dès que nous la mettons en relation avec l'action en est tout à la fois la fin et le moteur. Dans la contemplation il semble qu'elle arrête tous les mouvements de notre pensée, mais parce qu'elle leur donne un aliment qui dans le même temps les renouvelle et les comble. Ainsi elle s'oppose à la vérité qui nous dit ce qui est, mais qui même si elle est aimée ne nous oblige pas à aimer son objet, et au bien qui ne peut pas être séparé de l'action qui le produit et doit être accompli, mais non pas contemplé. Ou alors il se change lui-même en beauté. Ce qui explique assez bien pourquoi la beauté est placée naturellement au sommet de l'échelle des valeurs dès qu'elle est transposée du plan des choses sensibles sur le plan des choses spirituelles : alors la beauté sensible n'est qu'une image qui figure l'autre et un chemin qui y mène.

Comparaison entre les valeurs esthétiques et les valeurs morales

Dans le Bien l'activité apparaît d'une manière plus saisissante que dans la Beauté, puisque le bien réside dans l'action que l'on fait au lieu que, dans la beauté, l'action de l'artiste lui-même n'a de sens que quand elle est devenue un objet de contemplation. Telle est la raison déjà signalée pour laquelle le bien même comme le vrai lorsqu'on les considère non pas comme des fins que l'on poursuit mais comme des fins que l'on atteint et que l'on possède

reçoivent les caractères de la Beauté. Tout au plus pourra-t-on dire que le Bien pénètre plus profondément à l'intérieur de la conscience précisément parce qu'il atteint l'action à sa source, au lieu que le Beau nous fait oublier cette action au profit du spectacle qu'elle nous donne, tandis qu'inversement le bien est si étroitement lié au vouloir qu'il implique toujours un devenir, un progrès possible, une sorte de coïncidence idéale que nous cherchons à obtenir dans le temps entre l'intention et la fin, au lieu que la beauté au contraire, c'est le terme même de ce développement en tant qu'il nous fait oublier toutes les phases que celui-ci a traversées, qu'il est une fin conquise, qui est comme la jouissance aisée et naturelle d'une réalité elle-même éternelle. Les valeurs morales nous rendent essentiellement attentifs à l'effort et au mérite : elles nous font triompher d'une double contradiction qui est constitutive de notre conscience dans son rapport avec la nature en nous et hors de nous ; c'est pour cela qu'elle met en jeu la liberté de la personne et nous permet de la juger. Il n'en est pas ainsi de la valeur esthétique, car si elle triomphe des mêmes contradictions, cela peut être en vertu d'une heureuse disposition de la nature qui en nous ou hors de nous semble se porter au-devant de notre activité spirituelle et répondre d'avance à ses vœux. Ici l'effort et le mérite s'effacent et « le temps ne fait rien à l'affaire ». Il n'y a que le résultat qui compte : on ne juge de l'œuvre d'art que par l'effet et non point par l'intention. Aussi pourra-t-on dire que le propre de cette œuvre c'est de se détacher de la personnalité de l'artiste, et surtout pourrait-on dire quand elle l'exprime le mieux. Elle subsiste alors comme une partie même de ce spectacle de la création, qu'elle interprète en l'enrichissant. Elle est livrée à tous, et la propriété de l'humanité plutôt que de son auteur. On peut bien dire que la vérité se détache aussi de la conscience de celui qui l'a trouvée, et que l'action bonne change aussi le monde au lieu de rester confinée dans la volonté de celui qui l'a produite ; mais c'est pour cela aussi que l'une et l'autre peuvent

recevoir un caractère de beauté qu'elles ne présenteraient pas autrement. Mais cette extériorité n'a point le même sens dans le bien que dans la vérité ou dans la beauté. Car ici il s'agit toujours du spectacle des choses, et il nous appartient soit d'en obtenir une représentation fidèle soit d'en pénétrer l'intimité, en enrichissant avec notre propre intelligence et notre propre sensibilité celles de tous les hommes. Mais dans l'action morale il n'en est pas ainsi : le spectacle des choses recule, il n'intervient plus que comme moyen ou comme témoin. C'est la destinée de notre personne qui intervient, dans son rapport avec la destinée des autres personnes ; et c'est pour cela que l'action morale nous fait pénétrer plus profondément dans la signification de l'existence que la valeur intellectuelle et la valeur esthétique qui s'appliquent à la réalité des choses en tant qu'elle nous est donnée et que nous essayons de la reproduire ou de la transformer plus encore qu'à la réalité en tant qu'il dépend de nous de la créer. Ainsi les valeurs scientifiques ou artistiques sont les expressions de la valeur absolue en tant qu'elle pénètre dans l'être manifesté en nous permettant de retrouver à travers cette manifestation elle-même l'acte spirituel dont elle procède, au lieu que les valeurs morales portent sur la personne même en tant qu'elle agit, c'est-à-dire en tant qu'elle essaie par la manifestation d'elle-même de réaliser ses possibilités en contribuant à la création du monde. La valeur morale placée entre la valeur esthétique et la valeur religieuse les rejoint l'une à l'autre, mais elle trouve des adversaires dans toutes deux et l'on a remarqué que par leur caractère contemplatif, bien qu'elles produisent la contemplation l'une et l'autre mais sans l'avoir pour fin, elles ont plus d'affinité l'une pour l'autre que pour la valeur morale. Non seulement l'art diminue de valeur quand il est subordonné à la moralité mais encore il est l'ennemi de la morale dans la mesure où la morale lutte contre la nature au lieu de la réconcilier, dans la mesure aussi où il met l'effet au-dessus de l'intention ; dans l'effort par lequel il essaie de triompher

des résistances des choses, il semble qu'il imite la moralité, mais c'est pour montrer que les choses symbolisent avec la création qui ne peut être que spirituelle, au lieu que la morale, indifférente à la valeur des choses, ne voit rien de plus en elles que les moyens de communication entre les personnes. Bien que le beau soit le contraire du laid il y a une universalité de droit de la beauté, comme il y a une universalité de droit de la vérité. Il faut apprendre à découvrir aussi bien la beauté que la vérité qui est dans les choses. Et à mesure que la conscience devient plus profonde et plus fine, à mesure qu'elle pénètre plus profondément à l'intérieur du réel, elle aperçoit de plus en plus de choses belles. La beauté de la création est indivisible, et doit se retrouver dans toutes ses parties. Il y a une délicatesse de la sensibilité esthétique qui perçoit toutes les différences qui sont dans le monde et qui en reconnaît la signification.

COMPLÉMENTS DE LA TROISIÈME PARTIE

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE PREMIER

[Vérité et valeur]

1. Parmi toutes les autres valeurs, la vérité brille d'un extraordinaire prestige. On ne prononce pas ce mot sans supposer qu'il exprime la fin suprême du désir, et si elle est atteinte, une fin qui nous suffit et dans laquelle il nous appartient seulement de nous établir. Nous aspirons à connaître la vérité, mais aussi à la vivre ; il nous semble que le propre de la vérité, ce soit précisément de nous mettre en communication avec l'absolu, de telle sorte que, là même où je parle d'une vérité relative c'est parce que j'évoque un absolu dont elle demeure séparée, dont elle est une sorte d'expression ou de reflet, mais à ma mesure.

2. On dira qu'il y a un privilège de la vérité sur les autres valeurs parce qu'elle les enveloppe toutes. On est amené à distinguer alors plusieurs espèces de vérité : une vérité du beau et une vérité du bien qui ne se confondent pas avec la vérité de l'objet qui est la vérité du savant. Mais toute valeur particulière est une perspective sur le tout de la valeur et on peut dire que chacune des valeurs enveloppe toutes les autres. Où réside donc ici le privilège de la vérité ?

3. La réalité elle-même n'a aucun caractère logique. La logique appartient uniquement à l'ordre de la connaissance. L'opposition du vrai et du faux ne vaut pas pour les choses, mais seulement pour notre pensée des choses.

4. La connaissance couvre le champ qui s'étend du fait au possible — c'est-à-dire de l'histoire aux mathématiques.

5. En disant que le propre de la connaissance, c'est d'essayer de saisir l'être, c'est-à-dire le réalisé ou le passé, on indique un caractère limite qui ne convient qu'à la connaissance du fait ou à l'histoire. Mais il ne faut pas oublier que la science n'a point encore renié la vieille définition aristotélicienne à savoir qu'elle est la science du général ; mais bien que le général puisse être un extrait de l'expérience passée, il prétend régir l'avenir en même temps que le passé. C'est qu'il est intemporel, ou si l'on préfère, il n'est rien de plus qu'un possible actuel auquel il manque seulement les conditions empiriques ou volontaires qui lui permettent de prendre place dans le temps, et de déterminer par là le moment de sa réalisation.

6. Il y a une opposition immédiate entre la vérité qui est la prise de possession de ce qui est et semble une sorte de soumission à l'objet commun à tous ou à la raison (qui détermine ses conditions de possibilité) et la valeur qui se détourne du réel pour regarder vers l'idéal et qui subordonne l'objet à une action préférentielle du sujet, de telle sorte que la science ne peut être qu'universelle et la valeur que personnelle. Toutefois on ne saurait nier qu'il n'y ait une interpénétration entre ces caractères en apparence opposés. Car la vérité elle aussi est toujours pensée par un sujet qui lui donne son assentiment et qui en reconnaît la valeur : elle est donc aussi personnelle selon l'axiome *A chacun sa vérité* ; et d'autre part la valeur suppose en chaque individu une soumission aussi à un ordre qu'il reconnaît et qui le dépasse ; l'entreprise la plus décisive qui ait été faite en ce qui concerne la valeur morale pour montrer qu'elle est dans l'ordre pratique justiciable de la raison, comme la vérité dans l'ordre théorique, est celle de Kant pour qui la raison est législatrice du devoir-être comme elle l'est de l'être. C'est elle qui est la source même de la valeur, qui fait

la valeur de la personne humaine et qui fonde la valeur aussi bien de la vérité que de la moralité.

Que la vérité soit elle-même une valeur, cela peut être prouvé par quatre arguments :

— le premier, c'est qu'elle est l'œuvre d'un sujet qui la produit et qui prend la responsabilité de l'affirmer ;
— le second, c'est qu'il ne l'affirme que pour certaines raisons qui la justifient ; il en juge selon un critère qui fonde sa valeur ;
— le troisième, c'est que l'opposition entre le vrai et le faux a le caractère de polarité par lequel se définit la valeur et que, comme toutes les autres valeurs, le vrai est l'objet d'une approximation comme il en est d'un idéal que l'on poursuit et qui recule toujours ;
— le quatrième est que la vérité est voulue et qu'elle est préférée à l'erreur, de telle sorte qu'il ne faut pas la confondre avec la réalité et qu'elle appartient au devoir-être et non point à l'être. La liaison de la vérité et de la valeur se marque mieux encore si l'on songe qu'un ordre purement abstrait, comme l'ordre logique ou mathématique, ne subsiste que s'il est voulu, que l'ordre physique doit l'être comme condition et moyen de la volonté à laquelle il faudra le subordonner.

7. *Convergence entre la vérité et la valeur (ou concordance).* — 1° La convergence entre la vérité et la valeur se marque dans une subordination de la valeur à la vérité comme on le voit dans l'expression « une valeur véritable », qui ne veut pas dire seulement une valeur authentique, c'est-à-dire distincte de toute valeur apparente, mais encore une valeur qui puisse être l'objet d'une connaissance vraie, c'est-à-dire permettant de la reconnaître par un critère. Il y a donc une vérité de la valeur, comme il y a une vérité de toutes choses. Ce qui permet de montrer que la valeur

et la vérité sont l'objet d'un double enveloppement réciproque, car la valeur n'est qu'une forme de vérité parmi beaucoup d'autres, comme la vérité est elle aussi une espèce dans le genre valeur. Ce qui s'explique assez aisément, si l'on se rend compte que l'intelligence et la volonté sont coextensives à toute la conscience et ne peuvent être isolées sans embrasser tout son contenu et par conséquent chacune l'autre dès que celle-ci lui est opposée ;

2° La sincérité forme une sorte de raccord entre la vérité et la valeur. La sincérité en effet est la vérité de soi, une sorte de conformité de soi à soi. Or l'exercer c'est chercher aussi l'essence de soi, cette partie la plus profonde de soi qui nous met en relation avec l'absolu. Aussi la sincérité ne réside pas seulement dans la conformité avec soi, mais aussi dans une réponse à cette exigence de rationalité et de sympathie par laquelle s'exprime le fond même de la nature humaine dans cette double universalité qui définit notre propre pensée et fonde nos rapports avec autrui. Et c'est pour cela que la sincérité, dans l'art comme dans la vie morale ou religieuse, est regardée comme la suprême valeur : c'est elle aussi qui dirige l'activité du savant dans la poursuite et le respect de la vérité ;

3° Si la vérité et la valeur se dissocient au moment où la vérité n'est plus que la connaissance purement objective et indifférente de la réalité et la valeur une exigence personnelle que le réel ne satisfait plus (où la vérité prend une forme purement objective et la valeur une forme purement idéale), il faut dire pourtant qu'elles viennent s'identifier à mesure que nous descendons dans des régions plus profondes de l'âme. Ici la connaissance atteint une vérité spirituelle qu'il semble impossible de discerner de la valeur. La conscience dépasse l'objet, elle atteint le principe qui lui donne l'être à elle-même c'est-à-dire cette suprême valeur qui l'oblige à vivre selon la vérité. Alors la valeur n'est plus une qualité nouvelle surajoutée à la vérité puisque la vérité consiste seulement à la reconnaître ;

4° La vérité et la valeur enfin mettent l'une et l'autre la conscience en relation avec ce qui la dépasse soit dans l'ordre de l'objectivité, soit dans l'ordre de la perfection. Elles expriment une liaison de l'individuel et de l'universel puisqu'il n'y a de vérité ni de valeur que pour telle conscience à qui elles permettent en brisant ses propres frontières de s'unir avec les autres consciences au lieu d'en demeurer séparée. La vérité est l'objet d'une contemplation réelle ou idéale, et la valeur d'une foi efficace, c'est-à-dire aimante et agissante ; mais il y a une foi dans la vérité et une vérité de la foi, qui toutes deux subordonnent l'individu et le mettent à leur service. La vérité et la valeur convergent l'une avec l'autre par le désintéressement. Et l'on peut dire que ni l'une ni l'autre ne peuvent être et ne sont jamais des moyens au service d'une autre fin : dire qu'elles n'ont pas d'autre fin qu'elles-mêmes, c'est dire que dans tout instant l'acte qui les cherche et qui dans sa forme la plus haute doit coïncider avec elles est à lui-même sa propre fin.

8. *La probité.* — Non seulement la relation entre la vérité et la sincérité fournit une sorte de passage des valeurs intellectuelles aux valeurs morales, mais encore on peut dire que l'un des caractères essentiels de la valeur et qui se retrouve dans toutes apparaît dans l'emploi du mot probité qui possède une application à la fois dans la vie intellectuelle et dans la vie morale et qui montre bien comment elles interfèrent. Ce caractère commun à toutes les valeurs, c'est un certain contact avec l'être qui nous empêche de nous contenter de l'apparence ou de l'opinion et donne à toute valeur une portée ontologique. La probité dans l'ordre intellectuel est une sorte d'assujettissement soit à l'objet, soit à la raison qui oblige l'individu à franchir la limite de sa propre subjectivité pour reconnaître hors de lui une présence universelle sur laquelle toutes ses affirmations doivent se régler. Et la probité morale consiste dans le même assujettissement de l'égoïsme à l'égard d'un

ordre qui le dépasse, dans le respect d'une loi commune qui permet de reconnaître à chaque individu ce qui lui appartient en propre, et sous sa forme la plus grossière cette propriété des choses matérielles sur laquelle elle nous défend d'empiéter.

9. Il y a dans l'intellectualisme une tendance à considérer non seulement toutes les valeurs comme susceptibles d'être connues, mais comme susceptibles de se réduire elles-mêmes à un certain savoir. Or il n'en est pas ainsi non seulement parce que le savoir n'est en lui-même qu'une matière qui peut être convertie en un moyen utilisé contre la valeur, mais parce qu'indépendamment de tout savoir, le niant, en tenant lieu et le dépassant, il y a des valeurs comme l'innocence, la simplicité, la bonne volonté et le cœur que le propre du savoir est de reconnaître sans pouvoir les changer elles-mêmes en connaissance. La science des valeurs est donc en partie « die Wissenschaft des Nichtwissenswerten ». Ce qui ne nous étonnera pas si nous pensons que dans la théorie de la connaissance déjà tout objet de l'intelligence n'était pas nécessairement un intelligible, c'est-à-dire un acte de l'intelligence.

10. On ne veut pas insister sur le conflit qui risque toujours de se produire entre l'intelligence et le savoir. L'intelligence meurt quand elle substitue à l'acte qui la fait être le produit de cet acte. Il en est de même chaque fois que l'on se trouve en présence de la relation entre l'acte et la donnée ; les deux termes sont inséparables. L'acte ne peut subsister sans la donnée qui lui donne un point d'application et en le limitant l'actualise, mais la donnée n'est rien sans l'acte qui s'en empare et qui la vivifie. Mais il y a entre les deux termes une sorte de concurrence : il arrive que l'acte reste comme l'essai d'un possible qui ne se réalise point, et que la donnée soit comme un simple objet dont on se contente de garder la mémoire. Mais la mémoire n'est pas seulement un savoir, il arrive que libérée de la présence de l'objet matériel elle réside elle-même dans l'acte spirituel le plus pur : en elle alors la

reviviscence ne fait qu'un avec la création même de l'idée. L'intelligence elle-même est une opération qui recommence toujours : le danger qui la menace, c'est qu'un savoir déjà acquis puisse lui suffire, sans qu'elle croie avoir à agir, et se substitue peu à peu à la perception directe et personnelle du vrai. Toute science, et non pas seulement l'histoire, risque d'être étouffée et ensevelie par les documents de l'érudition.

11. Le problème le plus grave c'est de savoir s'il existe des vérités pratiques comme des vérités théoriques. Seule cette extension du mot vérité à l'ordre pratique permettrait de parler de vérités morales. Il semble que sur ce point la thèse négative soit représentée par Lévy-Bruhl : c'est elle qui a fait la célébrité de son livre sur *La Morale et la Science des mœurs*. Dans cet ouvrage l'auteur conteste qu'il puisse y avoir d'autres vérités que des vérités proprement théoriques : toute vérité porte sur un objet ou sur une loi. Aussi y a-t-il seulement une science des mœurs, comme il y a une physique, et non point une science de la morale, mais seulement une technique morale, comme il y a une technique industrielle. Entendons bien que la vérité pénètre aussi la technique, puisqu'il est vrai ou faux qu'en utilisant tel moyen, on réussit à atteindre telle fin. Mais il n'y a point de vérité pratique portant sur la valeur de la fin elle-même. Celle-ci est une réalité donnée précisément par le développement des mœurs : c'est se poser un faux problème que de songer à la justifier. Il est évident que les valeurs ne sont point des objets comparables aux objets de la science : et c'est parce que ces objets de la science sont pour le positivisme l'unique forme de la réalité qu'on veut y réduire les valeurs elles-mêmes en les considérant comme fournies par les mœurs. Il y a là un mépris évident à l'égard de la subjectivité qui est considérée comme tout individuelle ; au lieu que dans la subjectivité l'esprit est toujours aux prises avec une sensibilité qui peut le confisquer à son profit, ou être attentive à ses moindres

mouvements et chercher à en reconnaître la pureté. Mais dans l'appréciation de la valeur ce n'est pas la sensibilité seule qui est en cause : toutes les fonctions de la conscience y contribuent également ; et l'on peut dire qu'à travers l'objet ou l'action, l'esprit cherche à reconnaître ses opérations les plus pures ; seulement ici la dissociation se fait mal entre connaître et agir, car c'est dans la mise en œuvre que la valeur elle-même s'éprouve. C'est là ce fond de vérité qu'il faut reconnaître dans le pragmatisme, qu'il a transporté de l'ordre pratique dans l'ordre théorique et qui aurait permis de dépasser l'empirisme et de recevoir une justification métaphysique si le pragmatisme, allant jusqu'au bout de ses prémisses, avait accepté l'identification de l'être et de l'acte.

12. Le caractère essentiel de la science, c'est de retenir tous les aspects du réel afin de trouver le lien qui les unit et par conséquent aussi de découvrir les lois qui donnent prise sur eux à la volonté selon le choix qu'elle aura fait. Et quand on pense que la science élimine l'accidentel au profit de l'essentiel, et par conséquent n'a pour objet que l'abstrait et le général, c'est une erreur pourtant, car l'abstrait et le général n'ont de sens pour elle qu'afin de lui permettre de rendre compte des choses concrètes et particulières en nous donnant le moyen d'agir sur elles. Mais la valeur au contraire dirige notre regard non point vers le réel tel qu'il nous est donné mais vers le choix que la volonté fait ou doit faire. Ainsi se rompt cette égalité entre tous les aspects du réel qui est caractéristique de l'attitude scientifique. C'est pour cela que la valeur commence toujours par opérer une sélection, elle discerne dans le monde ce qui est important ou ce qui compte, elle traverse et dépasse tout ce qui est pour nous un arrêt, un retard ou un obstacle, elle ne s'intéresse point à cette matière dont la science nous donne la disposition, sinon pour déterminer le véritable usage que nous devons en faire, pour la spiritualiser et en faire un moyen de notre propre avancement intérieur. Pourtant on ne

saurait dire que la va'eur abandonne ou néglige aucun des éléments du réel ; car il n'y en a point qui n'ait une signification qu'il lui appartient de découvrir et qu'elle ne puisse faire servir à ses propres fins. Elle aussi par conséquent embrasse tout le réel sans exclusion comme le fait la science, mais c'est une totalité qui pour la science n'a de sens qu'à condition de demeurer sur le même plan, où l'abstraction permet de retrouver certaines lignes schématiques, au lieu que la valeur ordonne tous les aspects du réel selon une pyramide dont le sommet est un acte sans contenu, mais qui détermine leur rang et leur valeur selon la distance où on peut le situer dans les différents plans qui le séparent de sa base.

13. Qu'il n'y ait pas de connaissance proprement dite de la valeur, c'est parce qu'il n'y a de connaissance que de l'objet. Mais la valeur qui intéresse le choix de la personne a toujours plus d'affinité avec la sensibilité et avec le vouloir : c'est par son rapport avec eux que la vérité elle-même devient une valeur.

14. Le jugement réside dans un tact des différences qui implique à la fois une distinction entre des modes d'existence et des degrés de valeur. Dans ce tact des différences, notre vie même est engagée et non pas seulement notre intelligence objectivante et spectaculaire : celle-ci applique à la différence la mesure qui établit une sorte d'homogénéité entre les différences, mais qui est incapable de pousser l'analyse jusqu'au bout, et en convertissant toutes les différences en différences de grandeur, abolit en chacune d'elles son originalité proprement ontologique. On n'allèguera pas que la mesure, grâce à l'infinité de la grandeur, peut être toujours de plus en plus approchée, mais elle n'est jamais qu'approchée, alors que toute différence de qualité ou de valeur, bien que relative, appréhende immédiatement l'absolu de cette relation. Ce qui montre sans doute que la première ne saisit rien de plus que la forme abstraite des choses, au lieu que la seconde atteint leur essence propre.

15. Nous nous sommes habitués à réduire la science à la connaissance des choses matérielles. Et c'est sans doute parce que la science est pour nous un savoir et que ce savoir porte sur des objets. Or il semble qu'il n'y ait pas d'objet spirituel. Cependant il faut remarquer que le savoir matériel lui-même ne peut être dissocié ni des opérations qui le produisent, ni des opérations qui l'utilisent. Or de même dans l'ordre spirituel, où il n'y a point de choses, où tout se réduit à des démarches qu'il dépend de nous d'accomplir, encore est-il vrai que ces démarches mêmes il nous appartient de les connaître et de les décrire : cela suppose qu'on en a découvert en soi la possibilité et que, en découvrant leur possibilité, on s'oblige à les accomplir. Alors il n'est plus interdit de parler d'une science spirituelle ; elle est même peut-être la plus parfaite et la plus pure de toutes puisque la science des objets laisse toujours subsister entre la connaissance et le connu un intervalle que l'on n'abolira jamais, alors que la science de nos propres démarches intérieures exige à chaque instant l'identité du connaître et du faire. L'important est de ne pas confondre ces deux sens du mot science : toutes les difficultés du socratisme et de l'intellectualisme viennent de cette confusion. Car les adversaires de ces deux doctrines croient toujours entendre parler d'une science des choses, dont ils distinguent avec soin les opérations qui en disposent. Au lieu que les partisans de ces doctrines ont en vue la science de ces opérations elles-mêmes qui embrassent tout le champ de la pensée et celui de la conduite.

16. La distinction que nous établissons entre les fonctions différentes de l'intelligence trouve une sorte de confirmation dans la distinction familière à Jaspers et à Max Weber entre les deux notions de compréhension et de causalité.

17. Il y a un progrès du savoir, mais qui est un progrès par accumulation. Il ne faut dans aucun cas le confondre avec un progrès dans l'ordre de la valeur. Car la valeur intellectuelle réside

toujours dans une certaine qualité du savoir, et non point dans sa masse, et plus encore dans l'acte par lequel l'intelligence le surpasse et en dispose.

18. Pascal voulait écrire « contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes ». (Cf. Brunschvicg, fragment 76.) Mais beaucoup de textes montrent assez clairement que c'est parce que les vérités scientifiques le détournaient des seules vérités qui importent, qui sont les vérités morales. Sur ce point Brunschvicg remarque que l'on peut rapprocher la thèse de Pascal de celle de Socrate ; le premier va vers la science morale et le second vers le christianisme. Mais le christianisme était aussi pour Pascal la vraie science de l'homme.

19. Ce n'est pas assez de dire que la sincérité est une valeur, quel que soit son contenu. Il faut dire seulement qu'elle est la forme de toute valeur, qu'il n'y a point de valeur dont la sincérité ne soit la condition. Mais la matière de la sincérité est aussi essentielle à la valeur, et elle permet de distinguer les degrés et les formes de la valeur. Mais il y a peut-être un point extrême dans l'approfondissement de la conscience de soi où comme dans le kantisme la forme détermine la matière.

20. La valeur d'une idée ou d'un jugement selon James réside dans la joie intérieure qu'elle produit, dans sa fécondité pratique et dans sa concordance avec l'ensemble de l'expérience.

21. La question la plus controversée est celle de savoir s'il faut préférer la possession de la vérité à sa recherche. Et la plupart des hommes sont bien près d'accepter le mot célèbre de Lessing : « Si Dieu me proposait de choisir entre la vérité possédée et sa recherche inlassable, je lui répondrais : garde pour toi la vérité parfaite. Je choisis, moi, l'inquiétude de la recherche », comme si la recherche mettait en jeu l'activité même du moi et que la

possession vînt tout à coup l'abolir. L'opposition est pourtant moins radicale qu'on ne le croit si chercher, c'est déjà trouver, et surtout si la possession de la vérité, au lieu d'abolir l'acte de la recherche, lui ôte seulement ses entraves et lui permet enfin de s'accomplir. Autrement ce plaisir de la recherche, séparé de celui de la possession et tourné contre lui cacherait sans doute beaucoup d'impureté et de satisfaction donnée à l'amour-propre. Car la vérité parfaite n'est jamais un donné mais l'opération actuelle qui nous le donne. Je refuse de recevoir la vérité du dehors, mais l'acte même par lequel je la trouve est un don ; il se fait en moi non pas par moi, mais seulement avec moi et ne me demande que mon consentement.

22. « Il n'y a pas de connaissance que l'on puisse dissocier d'un acte de préférence » (1).

23. *Sincérité.* — On considère parfois la valeur la plus haute comme résidant dans la simplicité qui consiste à être ce que l'on est, sans addition ni altération. Ce qui montre que la valeur réside dans l'être même que nous sommes à condition qu'il ne soit pas faussé par la manifestation que l'on en donne. C'est donc le caractère authentique de cette manifestation, sa fidélité à notre être le plus profond qui détermine la valeur. La valeur se nomme alors la sincérité ; et la sincérité se présente sous deux formes, soit qu'on la définisse de la manière la plus superficielle par la conformité de ce que nous montrons de nous-même avec ce que nous sommes, ce que l'on pourrait identifier avec l'actualisation des puissances qui sont en nous, soit qu'on la considère d'une manière plus profonde comme la découverte même de ces puissances, c'est-à-dire comme la démarche intérieure qui s'en empare et leur donne l'être avant même de les mettre en jeu : c'est l'acte commun par lequel je découvre et j'engendre tout à la fois ma propre essence.

(1) Cf. R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Aubier, p. 41.

Et l'on comprend bien comment la sincérité réside dans ce double mouvement intérieur par lequel je passe sans cesse de mon être manifesté à mon être secret et de mon être secret à mon être manifesté, en sachant que mon être manifesté n'est rien s'il n'est pas l'expression de mon être secret, qui n'est rien à son tour s'il ne trouve point à s'exprimer dans mon être manifesté. La sincérité cherche le point où ils coïncident.

A cet égard elle exprime le seul espoir que je puis avoir d'atteindre la vérité et elle met en lumière d'une manière privilégiée l'impossibilité où je suis d'y réussir. Elle est le seul espoir que je puis avoir d'atteindre la vérité car je cherche à faire de la vérité une sorte de rencontre et même d'identité entre le connaissant et le connu. Or s'il peut y avoir rencontre il ne peut jamais y avoir identité entre l'acte de connaissance qui n'a de sens que pour ma conscience et l'objet connu, s'il n'a d'existence qu'en dehors d'elle. Mais dans la sincérité il y a précisément identité préexistante entre le connaissant et le connu ; car ils sont l'un et l'autre moi-même ; une comparaison, une confrontation dont je suis seul juge ne cesse de s'établir entre eux. Et la sincérité rejoint les deux termes identiques que la conscience de soi avait d'abord séparés. Au contraire quand il s'agit d'un objet, qui est hors de moi et qui échappe toujours à mes prises, je ne suis jamais assuré que la représentation que j'en ai lui corresponde et je n'ai pas d'autre critère de sa vérité que la cohérence interne de ses parties entre elles, ou sa cohérence avec toutes mes autres représentations dans le système de ma connaissance. L'objet lui-même ne me fournit aucune réponse vivante qui la confirme : il n'y a pas de juge qui puisse les amener devant un tribunal et prononcer leur accord. De là la tendance invincible du réalisme qui, au lieu de faire résider l'objet dans le terme de la représentation veut en faire une chose en soi qui est au delà de tout le représenté et même de tout le représentable. Mais dans la sincérité la conscience est ce juge : elle est à la fois au niveau et au-dessus des deux termes

qu'elle sépare et qu'elle unit ; elle ne fait qu'un avec cette séparation et cette union. Or une situation en apparence si favorable est l'origine de difficultés insurmontables : car l'acte par lequel je me sépare de moi-même pour me connaître ne retrouve pas l'être que je suis, tel qu'il était avant cette séparation. Il s'introduit dans cet être et le modifie. Il me crée dans l'acte par lequel je me connais. Ici la connaissance est créatrice de l'être qui est connu. Elle devance l'existence au lieu de la suivre, comme dans la représentation d'un objet. Elle engendre une réalité et non point une vérité. C'est dans la conscience de soi et non pas dans la connaissance des choses que l'idéalisme triomphe : la conscience de soi n'est pas représentative de soi, mais créatrice de soi, au lieu que personne n'oserait dire que la connaissance du monde est créatrice du monde, mais seulement de ma représentation du monde.

L'intervalle créé et aboli.

24. *Vérité et sincérité.* — Il n'y a pas pour moi d'autre devoir que cette parfaite sincérité intérieure qui me permet de parvenir jusqu'à l'absolu de moi-même grâce à une union privilégiée avec l'absolu même de l'être.

25. Il n'y a de vérité que spirituelle selon Laberthonnière c'est-à-dire que de la valeur.

26. La connaissance loin d'être une invention est plutôt le point où elle cesse comme invention.

27. Alfred Ross fait remarquer que le jugement est vrai ou faux, mais qu'il est contradictoire d'imaginer une connaissance fausse, ce qui laisse entendre que l'on ne peut pas distinguer de la connaissance la valeur de la connaissance et qu'il n'y a pas de degrés de la connaissance ou de la vérité. Ce qui est singulièrement en opposition avec la logique moderne et le rôle qu'elle attribue à l'idée de probabilité.

28. Toute sincérité est sincérité agissante. Mais la sincérité est d'abord négative, laissant place à la réalité, ou à l'activité spontanée. L'empirisme soutient que si j'élimine toutes les valeurs dont l'origine est extérieure dans les conditions physiques ou sociologiques de mon existence, il ne reste rien.

29. *Sur le scepticisme.* — Le véritable scepticisme ne porte pas exclusivement comme on le croit sur l'ordre de la connaissance, mais principalement sur l'ordre de la valeur.

On peut bien dire d'abord que le scepticisme se reconnaît comme incapable de discerner entre l'être et l'apparence, ou d'affirmer qu'il n'existe rien au delà des apparences (ce qui pourrait être la base d'un nouveau dogmatisme) (1). On voit par là que tout scepticisme véritable suppose l'être au lieu de l'abolir, mais affirme seulement, sinon l'impossibilité de l'atteindre, du moins l'incertitude de toutes les voies qui y mènent. Dans le même sens on dira que le scepticisme donne une sorte de privilège au temps, de telle sorte que tout demeure pour lui indéfiniment muable et peut être nié aussitôt qu'affirmé. Le propre du scepticisme alors n'est pas seulement de s'en tenir à l'apparence, aux dépens de l'être, mais aussi de s'en tenir au temps aux dépens de l'éternité. Il implique pourtant que l'éternité est une sorte de vœu irréalisable de l'esprit assujetti à la loi du temps, comme l'être était aussi son vœu, dès qu'il s'apercevait qu'il ne pouvait pas se détacher de l'apparence. Car notre esprit est établi naturellement dans l'être et dans l'éternité : et l'expérience qu'il fait toujours, qui ne cesse de le décevoir et qu'il essaie sans cesse de surmonter, c'est celle d'une chute où tout ce qu'il croyait saisir ne cesse de lui échapper et de le fuir. Le pessimisme à son tour va toujours de pair avec la réduction du monde à l'apparence et au temps ; il vérifie une fois de plus la conversion naturelle de la négation

(1) Opposition avec la foi qui affirme ce qu'elle cherche à réaliser (ne peut pas être l'objet d'une connaissance représentative d'un objet).

en privation qui est une loi profonde de l'univers spirituel.

Pourtant quand on approfondit davantage la nature du scepticisme, on s'aperçoit qu'il n'exprime pas seulement le privilège de l'apparence et du temps ou du moins l'impossibilité de s'en affranchir et de les transcender, mais qu'il exprime avant tout le refus ou l'impossibilité de faire une différence entre les valeurs. Qui nie la différence entre les valeurs nie naturellement la valeur elle-même qui ne vit comme on l'a montré souvent, que de la différence ou de la hiérarchie que l'on peut établir entre elles.

Mais cette *indifférence à la valeur* est double : car c'est d'abord une indifférence à l'égard de toutes les opinions ou, pour mieux dire, de tous les jugements que l'on peut porter sur la vérité. *Tous ces jugements se valent*, bien qu'il y ait encore ici une sorte de référence à une vérité inconnue, que nous serions seulement incapables de discerner. De là cette sorte de désabusement et de tristesse que l'on trouve chez le sceptique et qui est comme l'aveu d'une nostalgie de la vérité. Le caractère le plus profond du scepticisme c'est d'étendre à toutes les valeurs cette indifférence qu'on lui attribue seulement en général à l'égard des valeurs purement intellectuelles : il n'y a rien qui vaille la peine qu'on s'y attache, ni qu'on combatte pour lui ; nulle forme de vie n'est préférable à aucune autre, ni la vie elle-même à la mort. Et dans cette disqualification de toutes les valeurs, on peut dire que la complaisance est pire encore que la tristesse. La tristesse est une sorte de témoignage rendu à la valeur. La complaisance la bafoue, bien qu'elle porte en elle cependant, tant la valeur paraît inséparable de tous les modes de l'être et de la vie, l'idée d'une préférence à l'égard de toutes les autres attitudes que l'on pourrait prendre à l'égard du réel. Sur ce point encore le scepticisme ne peut donc pas être considéré comme une négation absolue de la valeur. Il la nie dans la mesure où il est lui-même une négation, ce qui confirme la solidarité que nous avons essayé d'établir entre la valeur et l'affirmation, la valeur absolue coïncidant avec l'affirmation absolue

et les degrés de la valeur coïncidant, à l'échelle de la participation, avec les degrés de l'affirmation.

30. Nous sommes tellement inclinés à *confondre la vérité avec la réalité ou du moins avec l'objectivité* que nous résistons à considérer la vérité comme une valeur et que l'erreur nous apparaît toujours comme la réalité manquée, c'est-à-dire rien, sans que nous fassions réflexion que par l'affirmation même dont elle est l'objet l'erreur est un mal positif que l'on ne peut confondre avec l'ignorance. Cette situation particulière de la vérité explique donc assez bien d'une part pourquoi tant de théories de la connaissance font de l'erreur une simple négation et pourquoi nous opposons encore aujourd'hui le jugement de vérité au jugement de valeur. Ce qui montre clairement que pour nous dans la vérité ce qui compte c'est son objet, plus encore que l'acte qui le pose. Il y a plus : quand la philosophie traditionnelle distinguait seulement deux facultés de l'âme, l'entendement et la volonté, la valeur n'était définie que par la satisfaction affective qu'elle donnait soit à l'une soit à l'autre. D'où cette conséquence curieuse que l'on peut voir saint François de Sales par exemple à la suite de saint Thomas définir « le bien comme ce qui plaît à l'appétit ou volonté et le beau comme ce qui plaît à l'entendement et à la connaissance ». De telle sorte que la vérité semble ne plus prendre place parmi les différentes valeurs comme si elle était d'un autre ordre, soit que par sa coïncidence avec la réalité on pût la considérer comme indifférente à la valeur, soit que par le principe *ens et bonum convertuntur*, on pût la considérer comme la source même de toutes les valeurs, la beauté étant la vérité sensible à l'entendement comme le bien est la vérité sensible à la volonté. Le oui et le non identifiés avec le bien et le mal.

31. Il y a un paradoxe à penser que les valeurs peuvent avoir un caractère d'objectivité. Car les valeurs ne peuvent être définies que par rapport au sujet qui les pose, c'est-à-dire qui les veut.

De telle sorte que les valeurs paraissent pouvoir être définies par la négation même de l'objectivité. Mais le même paradoxe, quand on y pense, se retrouve quand il s'agit de la vérité, puisque la vérité réside seulement dans la représentation ; on comprend donc que les sceptiques aussi la réduisent à la subjectivité pure. Mais l'une et l'autre résident dans la relation ; seulement quand il s'agit de la vérité, nous considérons seulement la relation de la chose avec l'entendement et dans l'autre, de la chose avec le désir ou le vouloir. En ce sens la vérité et la valeur non seulement supposent la relation, mais sont créées par elle (du moins en tant que nous considérons la vérité comme un produit de l'activité intellectuelle, c'est-à-dire de la volonté elle-même). Cependant il semble que la relation avec la chose soit de sens inverse quand il s'agit de la vérité et quand il s'agit de la valeur. Car le propre de l'intellect c'est de transformer la chose en vérité au lieu que le propre de la volonté c'est de transformer la valeur en chose.

32. On peut parler de la subjectivité de la connaissance comme on parle de la subjectivité de la valeur. Mais il ne faut pas que ce soit pour disqualifier ni la connaissance ni la valeur. L'une et l'autre en effet ont pour point de départ la sensation et le désir mais qu'elles subordonnent l'une et l'autre à l'activité de l'esprit. Il n'est pas vrai de dire que la connaissance n'a affaire qu'à cette partie universelle de l'esprit qui est la raison, au lieu que la valeur ne dépasse le désir que pour dépendre de la volonté qui elle-même garde toujours un caractère arbitraire. Il doit y avoir entre elles une parenté plus profonde puisque la connaissance est une valeur qu'il nous faut vouloir et que la valeur elle-même est une vérité que la raison doit garantir. La différence est ailleurs : dans la vérité, nous subordonnons les exigences de l'esprit à une réalité qu'il s'agit d'expliquer, au lieu que dans la valeur, nous subordonnons le réel aux exigences de l'esprit qu'il s'agit de satisfaire. De là une différence de perspective plutôt que de nature qui fait

que la valeur est une vérité dès que nous la pensons et que la vérité est une valeur dès que nous la voulons. C'est la distinction de la volonté et de la pensée qui nous permet d'opposer la valeur et la vérité mais, comme elles s'exercent à la fois, elles sont toujours inséparables. Il n'y a pas de lien privilégié entre la sensibilité et la valeur. On peut dire que la vérité, c'est la sensation en tant qu'elle est capable d'être pensée, comme la valeur, c'est le désir, en tant qu'il est digne d'être voulu.

[Intelligence, raison et volonté]

33. L'intelligence pénètre partout ; c'est la mutiler de penser qu'elle ne nous donne que la représentation et non point la signification.

34. La Raison en tant qu'elle est expérimentée et qu'elle est une exigence d'ordre (d'une activité à exercer), d'un ordre à la fois à trouver et à créer (ce qui est le caractère essentiel de la participation elle-même).

35. Rapport avec le tout (en quel sens la raison pose sa propre valeur).

36. Les excès auxquels la raison peut conduire (elle suppose une matière à laquelle elle s'applique).

37. Il y a entre l'intellect et le vouloir une origine commune. On ne peut pas accepter que cet intellect se retourne pour le contempler contre cet univers dont il n'était d'abord qu'un fragment. L'intellect éclaire la volonté parce qu'il a la même source ; ils croissent et décroissent à la fois. Dissociée de l'intellect, la volonté se réduit à l'instinct et dissociée de la volonté, l'intelligence est dépouillée de la force même qui lui permet de s'exercer.

38. Le monde des objets en tant qu'il peut être connu et le monde des objets en tant qu'il peut être modifié : dans les deux cas il est un objet de l'activité.

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE II

[La valeur esthétique]

1. On ne saurait oublier que le mot de valeur garde dans l'esthétique un sens privilégié, plus particulièrement quand il s'agit de la peinture où il désigne le rapport relatif du clair et de l'obscur, qui donne aux parties d'un tableau non seulement leur importance mutuelle, mais encore leur importance respective à l'intérieur du même tout. On peut citer sur ce point un texte curieux et assez bien connu de Fromentin dans *Les maîtres d'autrefois* (chap. VI) : « Quand le coloris disparaît absolument, il reste sur la palette un principe neutre, subtil, et cependant réel, la valeur pour ainsi dire abstraite des choses disparues et c'est avec ce principe négatif, incolore, d'une délicatesse infinie que se font quelquefois les plus rares tableaux. » Cette valeur abstraite représente assez bien ce caractère invisible, anonyme, indéterminé, partout présent dans les objets les plus différents, qui ne peut être confondu avec aucun d'eux, qui les précède et subsiste quand ils ont disparu, qui est même la négation de leur réalité et ne peut être saisi que par la sensibilité la plus subtile et dont il faut dire qu'il est la marque de la Valeur elle-même et sert à constituer les principaux types de valeur quand il vient se manifester à travers les différents aspects de notre expérience.

2. Par la liaison étroite qu'elles établissent entre la contemplation de la beauté et la création artistique, les valeurs esthétiques fournissent une sorte de lien entre les valeurs intellectuelles qui nous donnent seulement le spectacle de ce qui est, et les valeurs morales qui aspirent à faire du monde l'ouvrage même du vouloir.

3. C'est la valeur esthétique qui fait le mieux saisir le caractère de fragilité inséparable de toutes les valeurs. Le même objet pourrait être décrit avec la totalité de ses caractères sans que l'on trouvât parmi eux la beauté et on n'obtiendra pas que quelqu'un la perçoive qui est dépourvu de sentiment esthétique, bien qu'il puisse prétendre qu'objectivement il connaît un tel objet aussi bien que quiconque. La valeur esthétique suppose une aptitude de l'esprit à spiritualiser le réel tel qu'il est donné, à trouver dans ce réel lui-même une présence offerte à l'esprit qui est comme une présence de l'esprit à lui-même : mais une telle aptitude ne s'exerce pas toujours. D'autre part la beauté ne peut appartenir elle-même qu'au monde de l'apparence : elle nous oblige à en jouir dans ce caractère même qu'il a d'apparaître et qui fait qu'il doit sans cesse périr et renaître pour figurer l'esprit lui-même dans son actualité éternelle. Le monde, dès qu'il acquiert pour nous un caractère esthétique, au lieu de vieillir ne cesse de rajeunir, jusqu'au moment où cessant d'être un spectacle que l'habitude a usé, il devient semblable à ce qu'il était dans l'acte même qui le faisait éclore. Cette transfiguration se produit au moment où le regard du corps cède peu à peu la place au regard de l'esprit : dès que celui-ci s'obscurcit, le monde redevient pour nous un simple spectacle qui à son tour s'efface peu à peu dans l'indifférence.

4. Il est très remarquable de voir les modernes pousser leur effort vers la constitution d'un art pur, c'est-à-dire d'un art dans lequel les caractères distinctifs de l'art, soit en ce qui concerne l'émotion, soit en ce qui concerne la création, trouvent une satisfaction indépendamment de tous les secours qui pourraient leur venir d'une autre source. Par exemple l'émotion esthétique proprement dite devra être isolée de la signification proprement intellectuelle, comme on le voit dans un tableau où le sujet, le thème doivent disparaître devant les éléments proprement picturaux. Et parmi ceux-ci on verra les valeurs elles-mêmes au sens que nous avions

donné à ce mot tenir moins de place que les couleurs, le clair-obscur par son indétermination même tendant à atténuer et à abolir la couleur — qui est le pictural — à l'état pur ; pour la même raison on trouvera une méfiance à l'égard du modelé, qui est une évocation de la sculpture, et un retour de faveur à l'égard de la peinture plate. On trouvera dans ces thèses, dont la poésie formerait une autre application encore mieux connue, une sorte de résurrection et d'approfondissement de la théorie de la séparation des genres fondée cette fois sur une analyse véritablement esthétique de chaque genre qui permettrait de confirmer la conception que nous exposions de la valeur (1), en montrant que la valeur est en effet la pureté de chaque chose, c'est-à-dire la fidélité à son essence.

5. La valeur esthétique laisse toujours paraître un conflit entre la beauté et l'expression : la beauté consiste dans une certaine proportion ou harmonie apaisée qui réconcilie les puissances de l'âme, et à la limite, comme dans l'art académique, paralyse leur jeu. Mais l'expression réside dans le rapport entre la forme et le sentiment qu'elle traduit. Seulement ce sentiment cache toujours lui-même quelque désordre. Il rompt l'équilibre de l'âme et nous découvre ses défaillances plutôt que sa puissance, ses altérations plutôt que son essence. Le point le plus haut de l'art est celui où la beauté et l'expression au lieu de s'opposer s'identifient : où la beauté demeure une perfection immobile mais porte en elle l'imminence d'une infinité de mouvements qui la divisent, où l'expression n'est plus celle d'un trouble épisodique de l'âme mais ramasse pour ainsi dire toutes ses virtualités dans une unité indéfinissable.

Le conflit inévitable dans la valeur esthétique est donc toujours un conflit entre le dedans et le dehors : car l'essence de la

(1) T. I, livre II, 2e et 5e parties.

valeur esthétique est de les accorder, mais dès que l'un l'emporte c'est au détriment de l'autre comme dans l'art qui ne connaît que des symboles et dans celui qui ne connaît que des formes décoratives. Et la pire infortune, c'est cette alliance artificielle qui les unit où le symbole perd son intériorité et devient un chiffre intellectuel, où la forme décorative perd sa grâce extérieure au profit de sa signification pure. Mais Mallarmé admirait dans Gauguin une étonnante rencontre de l'intimité et de l'apparence « tant de mystère dans tant d'éclat ».

6. On trouve dans le peintre Gauguin une intuition singulièrement forte et profonde de cette subordination de l'esprit à la nature qui est sans doute la règle essentielle de l'art. Voici quelques-unes des formules par lesquelles il tente de la traduire : « L'art primitif procède de l'esprit et emploie la nature. L'art soi-disant raffiné procède de la sensualité et sert la nature. La nature est la servante du premier et la maîtresse du second. Mais la servante ne peut oublier son origine : elle avilit l'esprit en se laissant adorer par lui. »

7. On trouve dans tous les arts et dans chacun d'eux la culture de certaines puissances particulières de la conscience et la valeur de l'œuvre d'art résulte précisément de la mise en valeur de certaines d'entre elles par une sorte de privilège, et pourtant de toutes. Ce que l'on montrerait facilement en comparant par exemple les dons du poète à ceux du sculpteur, la faculté de saisir dans les choses cette indétermination spirituelle, cette ouverture secrète sur l'infini qui est leur âme même, ou celle de les circonscrire dans des formes arrêtées où la main et la pensée les saisissent et les enferment. Mais il y a des transitions entre l'art du sculpteur et celui du poète, et comme le poète modèle la forme, le sculpteur évoque l'illimité qu'elle limite. Mais dans chaque art les différentes puissances de la conscience s'opposent et s'associent de mille manières : dans la peinture elle-même on voit la

fraîcheur ou l'intensité des touches attester la délicatesse ou la profondeur de la sensibilité, ou la netteté du contour attester la fermeté du vouloir aussi bien que de la pensée.

8. On peut dire des valeurs esthétiques qu'elles constituent une sorte de synthèse des valeurs affectives et des valeurs intellectuelles. Elles ont pour origine dans la sensibilité elle-même l'émotion qui naît en présence du monde considéré comme représentation pure. Elles dérivent d'une sorte de réaction sur la sensibilité de l'intelligence représentative. Et l'on pourrait tirer de là une division entre deux types d'art fondamentaux, ceux qui comme la peinture donnent à cette émotion une expression spectaculaire, ceux qui en donnent comme la musique une expression génétique.

9. L'originalité de la valeur esthétique, c'est qu'au lieu d'abolir l'objet ou le spectacle, elle le spiritualise. C'est elle qui sauve véritablement les phénomènes, non pas en ce sens qu'elle en fait la condition même de la réalisation de la personne, ou du rapport entre les personnes (comme la valeur morale) ; elle les sauve en eux-mêmes en tant qu'ils sont objets d'un spectacle dans lequel l'esprit mire et contemple le jeu de ses opérations et la satisfaction de ses exigences. C'est pour cela que le propre de l'art, c'est de relever le sensible que les autres valeurs spirituelles tendent à rabaisser et même à refouler. Il acquiert une signification, en lui c'est l'esprit même qui devient sensible. Il nous permet de l'incarner, et de le considérer par rapport à l'esprit non plus comme limitatif, mais comme réalisateur.

10. La valeur esthétique met admirablement en lumière les conflits qui opposent les philosophes relativement aux rapports de l'être et de la valeur. Nous savons bien en effet que les uns considèrent la valeur comme étrangère à l'être, et les autres comme nous révélant l'être dans sa profondeur. De même en présence de la beauté d'un paysage il arrive que l'émotion esthétique nous donne

une impression d'irréalité et que l'art tout entier nous paraisse avoir pour rôle de nous faire quitter le réel plutôt que de le figurer. Mais il arrive aussi par là même que la contemplation du même paysage semble nous faire pénétrer dans sa réalité la plus profonde, que son apparence extérieure réduite à elle-même nous dissimulait plutôt qu'elle ne nous révélait ; alors c'est cette réalité même que l'art cherche à évoquer par le moyen des formes ou des couleurs.

11. Le propre de la beauté, comme l'ont reconnu semble-t-il tous ceux qui ont essayé de l'expliquer, c'est de réaliser une alliance de l'esprit et des sens, et d'une manière plus précise, de nous montrer la présence de l'infini dans le fini et de l'acte dans le spectacle. Cette alliance se fait en quelque sorte au delà de l'individu. La signification du sensible n'est plus mesurée par rapport à l'affection que nous éprouvons mais par rapport à l'esprit qui trouve en lui une sorte d'incarnation indépendamment de cette affection elle-même : et c'est pour cela que le sentiment esthétique qui naît de la perception de cette rencontre est un sentiment désintéressé, et que la beauté nous paraît avoir plus d'objectivité que l'objet lui-même, qui n'est qu'une apparence subjective qui nous le dissimule autant qu'elle nous le révèle. C'est que la beauté nous fait pénétrer dans l'intimité même de l'être qui transparaît à travers le spectacle qu'il nous donne.

12. Ce serait une grave erreur de penser que la valeur esthétique ne peut s'appliquer qu'à certaines formes du réel, elle s'applique au réel tout entier en tant qu'il devient objet de spectacle : mais il n'y a rien dans le réel qui ne reçoive cet aspect. Or on comprend sans peine que Schopenhauer ou Jules de Gaultier puissent regarder la valeur esthétique comme produisant une valorisation de l'existence tout entière car la valeur de l'existence tout entière peut être mesurée par son rapport avec le spectacle même qu'elle nous donne.

13. Immoralité de l'art : cette immoralité a été marquée avec beaucoup de force par Tolstoï par exemple dans *Qu'est-ce que l'art ?* Il est facile de voir que cette immoralité résulte de l'opposition même que l'on établit entre les caractères distinctifs de l'art et les caractères distinctifs de la moralité : que l'un ne pense qu'à la qualité de la jouissance et l'autre à la pureté du vouloir, celui-là à nos rapports avec l'apparence des choses, et celle-ci à nos rapports avec la réalité des personnes et d'une manière plus profonde qu'il met une justification de ce qui est à la place d'une exigence de ce qui doit être. On notera aussi la double indifférence de l'art à l'égard de la moralité et de la moralité à l'égard de l'art, que l'on transforme facilement en conflit. Mais cette contradiction n'a de sens que pour ceux qui isolent afin de mieux les opposer les fonctions de la conscience et oublient la possibilité d'établir une convergence entre toutes les valeurs (en montrant le rôle de la volonté dans la création artistique, de l'inspiration du sentiment dans la vie morale, de la beauté des choses comme facteur de médiation entre les personnes) en refusant d'établir cette sorte de correspondance entre les valeurs qui permettrait de considérer la moralité comme une sorte de beauté dans l'âme, et la beauté comme une sorte de moralité des choses.

14. L'art met en lumière ce caractère de la valeur de rejoindre toujours le réel dans ce qu'il a d'individuel et de concret. Ainsi l'œuvre d'art est unique, bien que l'on puisse reproduire l'œuvre d'art avec une fidélité qui ne permet pas de distinguer la copie de l'original. Mais alors ce qui est unique, c'est le mouvement même qui l'a créée et que l'on retrouve aussi dans la copie, qui nous fait oublier le procédé par lequel elle a été imitée. Ici apparaît le rapport de l'œuvre d'art avec l'esprit vivant qui est toujours acte créateur et premier commencement, ignorant de l'habitude et donnant à chaque acte qu'il accomplit et à chaque chose qu'il touche sa signification et si l'on peut dire son essence personnelle et incomparable.

15. La valeur esthétique dégage ce caractère commun à toutes les valeurs, mais de manière plus apparente qu'aucune d'elles, qui est d'enfermer l'infini dans le fini. Le propre d'une œuvre d'art c'est d'être achevée, en ce sens que toute addition nouvelle ne ferait rien de plus que de la corrompre. Et pourtant elle donne à l'esprit un mouvement indéfini. Elle se renouvelle devant le regard, et l'analyse ne l'épuise jamais. C'est qu'elle est un miroir de l'esprit tout entier, comme la moindre vérité qui suppose toute la vérité, comme la bonne action la plus humble qui en une situation déterminée est pour nous non pas un bien mais le bien tout entier actuel et présent.

16. Le propre des valeurs esthétiques, c'est encore de témoigner de la rencontre de l'être et de l'acte, puisque la beauté peut être non seulement perçue et contemplée, mais encore produite et créée par nous. Et même on n'oubliera pas qu'elle n'est jamais créée que pour être contemplée, et qu'elle ne peut être contemplée que dans l'acte qui de nouveau la crée. En cela consiste l'opposition et la connexion de l'esthétique et de l'artistique.

La valeur esthétique montre encore comment la nature et l'esprit se rejoignent au lieu de s'opposer. Dans la beauté, la nature apparaît comme se suffisant, ce qui n'est possible que si elle est le témoin même de l'esprit.

17. On peut dire que sous sa forme la plus haute l'art est véritablement créateur non pas en ce sens seulement qu'il crée une forme expressive, mais en cet autre sens beaucoup plus profond, que par l'expression lyrique, dramatique, picturale, il engendre des êtres nouveaux avec lesquels nous pouvons entrer en communication, et qui ont parfois plus d'intensité et de vie que ceux que nous rencontrons dans la vie, ou dont l'histoire a gardé le nom. Or c'est cela sans doute le caractère le plus essentiel de la création, de créer une âme vivante et non pas une chose. C'est cela que réussissent à faire les êtres les plus grands en eux et en

autrui. Et Dieu n'a créé que des personnes (les choses elles-mêmes n'étant que le résultat et la condition de cette création, ce par quoi les personnes sont séparées et unies). La vie même des personnages de l'art ressemble à celle des êtres que nous connaissons le mieux, que nous aimons le plus, surtout quand l'absence les sépare de nous et qu'il semble que par la mort ils nous aient quittés. Dirons-nous du moins qu'ils n'ont pas d'autre vie que celle que nous leur prêtons : mais cette vie cependant ne cesse à son tour de nous nourrir. Et des personnes réelles nous ne connaissons pas autre chose.

18. Le sentiment privilégié qui est caractéristique des valeurs esthétiques, c'est l'admiration qui naît du spectacle des choses telles qu'elles nous sont données, et qui nous découvre en elles un dépassement à l'égard de tout ce que je suis ou de ce que je serais capable de me donner à moi-même. Mais le propre de l'esthétique, c'est de m'apprendre pour admirer la chose même la plus humble, à la regarder telle qu'elle est et non pas telle que je voudrais qu'elle fût.

19. La réflexion sur la valeur esthétique nous découvre ce caractère singulier de toute valeur, c'est que je sais qu'elle me dépasse et qu'elle peut exister bien que je m'y sente étranger. C'est ce qui arrive évidemment pour la peinture et pour la musique auxquelles je peux demeurer insensible mais en soupçonnant pourtant qu'il me manque un don ou une culture qui pourraient me permettre d'en jouir. Il en est ainsi pour la vérité, pour les mathématiques par exemple, ou pour certaines vertus exceptionnelles ou pour la sainteté. Et ici nous apercevons qu'il y a en effet une participation au tout de la valeur, qui éveille en moi l'idée de certaines puissances sans que pourtant j'aie le moyen de les exercer.

20. Le propre de l'art c'est d'abolir la distinction de la matière et de la forme, de telle manière qu'on ne puisse plus dire quelle est celle des deux qui précède l'autre.

21. La beauté réalise ce paradoxe de donner à l'émotion elle-même un caractère désintéressé, ce qui est vrai sans doute de toutes les valeurs, et de la valeur économique elle-même dans la mesure où elle est l'utilité en tant qu'objective et échangeable, de la valeur intellectuelle en tant qu'elle s'élève jusqu'à la contemplation, de l'activité du jeu en tant qu'elle n'a point d'autre objet qu'elle-même, de l'activité morale ou religieuse en tant qu'elle fait de l'individu un moyen en vue d'une fin qui le dépasse toujours.

21 *bis*. Il ne faut pas médire de la virtuosité qui malgré la défaveur dont elle est l'objet est la réalisation même de l'art pur. Ici, l'art n'a plus ni matière ni fin, il se délecte de la perfection de son propre jeu ; il jouit de ses propres combinaisons, et dans sa forme la plus parfaite, loin de se contenter de répéter quelques artifices destinés à éblouir, il multiplie les inventions qui l'étonnent et où éclate l'infinité imprévisible de son pouvoir.

22. En ce qui concerne l'identification du beau et de l'utile dans le platonisme, il semble que l'utile ne soit ici qu'un aspect particulier de la convenance, ou de l'harmonie par laquelle chaque chose remplit la fonction qui lui est propre en coopérant avec le tout dont elle exprime la loi et qu'elle contribue à maintenir. Ici le beau traduit dans une forme visible un ordre invisible qui constitue son essence intelligible.

23. Le propre du beau c'est d'être une manifestation de l'infini à travers le fini, au lieu que le propre du sublime c'est d'évoquer au delà du fini la transcendance de l'infini. Ce qui est la raison pour laquelle le sublime a un caractère plus religieux que proprement esthétique.

24. Le luxe crée une sorte de connexion entre les valeurs d'utilité et les valeurs proprement esthétiques. Il crée une sorte de point de rencontre entre l'usage et la contemplation désintéressée ; il rejoint et fond deux fonctions en général opposées, arrachant à

la première son caractère de matérialité, à la seconde son caractère d'apparence pure. On peut faire abus du luxe soit pour s'y complaire, ce qui donne tout à la jouissance, soit pour en tirer vanité, ce qui le transporte sur le plan de l'opinion. Le vrai luxe n'est pas solidaire de la richesse ; il est inaperçu et présent partout ; il réside dans une certaine qualité que reçoivent toutes les sensations.

25. La valeur esthétique met particulièrement en lumière ce caractère d'admiration qui témoigne de la distance entre la valeur là où elle est présente et la conscience qui la discerne sans être capable elle-même de l'atteindre. Cette distance en effet se trouve maintenue dans la valeur esthétique par une double raison à savoir que : 1° L'œuvre d'art suppose le génie de l'artiste auquel tout homme peut se reconnaître sans honte étranger ou inégal ; 2° Elle exclut le désir qui tend à la possession (sauf quand elle perd son caractère esthétique) et ne peut être l'objet que d'une contemplation qui la laisse séparée de nous.

26. L'originalité de l'art, c'est qu'il renverse le rapport qui existe dans la vie commune entre la représentation et la sensation. Dans la vie commune en effet la sensation est un moyen de la représentation. La conscience ne s'intéresse à son état que parce qu'il lui révèle la présence des objets dont elle pourra se servir. Au lieu que dans l'art, la représentation, l'objet, n'ont de sens que par rapport à la sensation, c'est-à-dire à un certain état de conscience qui lui révèle sa signification subjective et sa parenté spirituelle avec nous.

Contre la réduction de la valeur esthétique au plaisir, on peut alléguer qu'elle ne peut apparaître précisément que là où les plaisirs les plus vifs sont non point évoqués mais abolis. Ce n'est pas l'intensité du plaisir qui fait sa valeur esthétique, ce n'est pas non plus son apaisement ; c'est une certaine rencontre des sens et de la raison qui donne à notre conscience son activité, sa satisfaction

la plus pure et qui nous émeut souvent d'une manière plus profonde que les ébranlements les plus violents de notre vie affective.

27. Le beau ne formule pas ses raisons, mais il ne contente pas seulement la raison, il la comble. Pour la conception du Beau chez Platon, les principaux dialogues sont *Hippias*, *Phèdre* et le *Banquet* (Discours de Diotime). Dans le Discours de Diotime on trouve une hiérarchie des formes de la beauté, qui comprend en elle toutes les autres valeurs.

[**Pensées**]

28. On trouverait dans l'analyse de la beauté une vérification de cette impossibilité de réduire les valeurs supérieures aux valeurs inférieures. Car ce sont plutôt celles-ci qui reçoivent de celles-là leur lumière. Ainsi, on a pu essayer de définir le beau par l'utile (Socrate), par la proportion, ou par l'unité dans la variété. Et chacune de ces définitions, à condition qu'elle soit bien interprétée semble convenir à la beauté, mais elle ne suffit pas à la représenter. On ne peut pas dire qu'elle soit fausse, mais elle est tout à fait plate ; elle laisse échapper dans la beauté sa qualité qui est son essence elle-même. Et il serait plus vrai encore de dire que la proportion, ou l'unité dans la variété, c'est la beauté à l'échelle de l'entendement, et l'utilité, la beauté (qui est ici convenance) à l'échelle du besoin.

29. La beauté n'est pas sans rapport avec le désir, mais au lieu de le supposer, il semble que c'est elle qui l'éveille mais pour l'apaiser. On pourrait considérer la beauté comme une sorte d'épreuve du désir dans sa connexion avec la valeur.

30. La beauté, c'est la valeur en tant qu'elle est rencontrée et contemplée. Mais on comprend facilement que nous puissions avoir à la dégager d'une apparence qui la dissimule. Partout sans doute où elle est rencontrée et contemplée la valeur prend le caractère

de la beauté : comme on le voit dans le bien moral lui-même, dont l'essence est de dépendre pourtant du vouloir.

31. « Regarde attentivement la nature sans jamais t'en écarter dans le vain espoir que tu trouverais mieux par toi-même que ce que Dieu a créé. En vérité l'art est caché dans la nature : qui peut l'en extraire le possède. » (Dürer.)

32. Le propre de l'art, c'est de rendre plus beau, c'est de découvrir la valeur et la beauté de toutes choses. Ne pas choisir, transfigurer.

33. L'art est le moyen de découvrir la nature — et non le contraire — ou tout au moins de lui donner valeur contemplative.

34. Novalis dit que la vérité est à la beauté ce que le droit est à la morale. Il ne faut pas les confondre. La vérité et le droit sont des canons.

35. Liaison de la technique et de l'esthétique dont le caractère original est de rejoindre la volonté à l'intelligence (à la contemplation).

36. Alors que la technique industrielle a pour rôle de promouvoir la création par la volonté, la technique esthétique cherche seulement à transformer le monde en tant qu'il est objet de représentation (c'est pour cela que l'étude des valeurs esthétiques suppose l'étude de l'intelligence).

37. Comme le travail n'est pas le tout de la valeur économique puisqu'il peut être stérile, en esthétique aussi l'art peut être inopérant (et la technique ne suffit ni ici ni là).

38. La peinture représente de tout autres couleurs que celles de la nature.

39. *Beauté.* — N'est pas dans la nature, mais dans l'homme qui la regarde ou la considère à travers l'esprit de Dieu.

40. *Art.* — La nature ou l'homme réduit à un être purement sensible, ainsi l'impressionnisme serait le plus bas degré de la peinture ; religiosité de Gleizes opposée au paganisme de Matisse et Picasso.

41. *Classique.* — Le classique ne compte que le résultat et le romantique que l'effet.

42. Ne retenir dans le monde rien de plus que l'exquis et en faire le climat permanent de notre existence.

43. L'infinité dans l'œuvre d'art qui apporte toujours un surplus par rapport à ce qu'on a voulu et que la sensibilité n'épuise jamais.

44. L'Art pur, absolu qui doit se suffire à lui-même.

Un objet qui est beau est un objet qui s'est fait lui-même ce qu'il est, qui est nécessaire et dans lequel, contrairement à ce que l'on pense, on ne voit plus la main de l'artiste.

45. Le bien que l'on aime déterminé par le beau que l'on contemple.

46. Le sublime : point où les valeurs esthétiques et morales se rejoignent dans les valeurs religieuses.

Le sublime pour Kant, c'est ce qui est grand absolument (le sacrifice grand par la totalité de ce qu'il implique et par l'ordre qu'il établit entre le sensible et le spirituel).

47. Le propre de la valeur esthétique, c'est de réconcilier la valeur avec elle-même. Elle n'appartient plus à la volonté comme la valeur morale, ni à la réalité donnée comme l'objet sensible.

La valeur esthétique est à la fois contemplée et voulue. Ce qui me plaît en elle fait encore que je me réjouis que la chose existe dans le monde, que je la veuille encore telle qu'elle est. La valeur esthétique, c'est la valeur même de la création et dans l'art l'homme rivalise avec le créateur, il s'y subordonne.

48. Apolliniens et dionysiaques.

La beauté n'appartient pour Nietzsche qu'au monde des apparences. C'est la douleur dionysiaque qui est la vraie réalité. La beauté n'en est que la négation. C'est elle qui en exprime au contraire le fond.

49. On ne disqualifie le beau comme valeur que pour lui en substituer quelque autre, l'expressif, etc.

50. Ce que les choses sont par rapport à notre appréhension sensible (désintéressée) ou notre volonté créatrice, point de rencontre du sentiment et du jugement.

51. Les valeurs esthétiques n'ont de sens, semble-t-il, qu'en fonction du déjà fait, par opposition aux valeurs morales qui n'intéressent que l'action, c'est-à-dire ce qui est encore à faire. Et on ne peut pas dire que la valeur esthétique peut être appréciée par rapport au créateur, c'est-à-dire par rapport à une action tournée aussi vers l'avenir. Car même alors le créateur n'a égard qu'à un spectacle qu'il cherche à produire, au lieu qu'une bonne action n'est jamais admirée que si on se replace dans [la volonté] (1) qui l'a faite.

52. Il y a semble-t-il une difficulté particulière à déterminer le *critère des valeurs esthétiques*. On allègue souvent le critère des hommes compétents. Mais il y a aussi une compétence propre à

(1) Lecture douteuse *(N. d. Ed.)*.

chaque espèce de valeur, une compétence scientifique et une compétence morale. Ici pourtant le mot compétent paraît mieux à sa place non pas simplement parce que les valeurs esthétiques sont toujours mises en rapport avec la technique d'un art qu'il a fallu apprendre car cela est vrai aussi des valeurs scientifiques, mais parce que le goût véritable suppose tout à la fois l'acquisition d'une culture et une certaine délicatesse de la sensibilité qui semble un don fait à certaines natures. Il en est de même, dira-t-on, quand il s'agit de reconnaître les valeurs morales les plus subtiles ce qui est vrai sans doute ; mais l'existence d'une obligation morale nous fait penser qu'il y a chez tous les hommes un « sens droit » qui peut sans doute être altéré, mais qui permet à l'homme le plus simple de savoir où est le bien et quelquefois de le montrer aux autres : il s'agit ici d'une autre forme de compétence dont on pense peut-être à tort qu'elle est moins rare que l'autre, et qui parfois peut être orientée dans un sens opposé.

On observera encore qu'il y a sans doute des *variations du goût esthétique* qui sont beaucoup plus accusées que les variations dans le critère des valeurs intellectuelles ou des valeurs morales. Bien qu'ici encore on puisse reconnaître des changements (par exemple en ce qui concerne le rapport de l'expérience et de la raison ou l'idée d'approximation dans le domaine de la vérité, ou en ce qui concerne la hiérarchie des devoirs et les rapports de l'individuel et du social dans le domaine de la moralité), pourtant il y a dans l'art précisément parce qu'il doit renouveler notre vision du monde et raviver toujours un plaisir prêt de s'éteindre des modifications du goût qui sont beaucoup plus sensibles, mais ils permettent cependant de dégager des valeurs éternelles que nous retrouvons lorsque nous revenons assez loin en arrière vers des valeurs qui ont survécu à leur époque, plus encore qu'elles ne la ressuscitent.

BIBLIOGRAPHIES

I. — Valeurs intellectuelles

Platon. *La République. Le Sophiste.*
Descartes. *Discours de la méthode.*
Spinoza. *De la réforme de l'entendement. Ethique*, V.
Brochard (Victor). *De l'erreur*, chez Platon, Descartes, Spinoza, Kant, Renouvier.
Comte. *Cours de philosophie positive*, P., 6 vol., 1830-42.
— *Discours sur l'esprit positif*, P., 1844.
— Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, in : *Système de politique positive.*
Ducassé (Pierre). *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, P., Alcan, 1939, xi-273 p. Avec une bibliographie thématique du positivisme.
Nietzsche. *Humain, trop humain ; Le voyageur et son ombre ; Le Gai Savoir*, trad. Henri Albert, P., Mercure de France.
— *La volonté de puissance*, P., Gallimard, 2 vol., 1935.
James (William). *La volonté de croire*, trad. L. Moulin, P., Flammarion, 1916, in-12, 347 p.
— *Le pragmatisme*, 2e éd. P., Nourry, « Bibl. Critique religieuse, 37-38 » ; 1909, in-16.
Wahl (Jean). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, P., Alcan, 1920.
Leroux (Emmanuel). *Le pragmatisme américain et anglais*, P., Alcan, 1923, 429 p.
Ibsen (H.). *Le canard sauvage*, trad. Prozor, P., Perrin, vol. VII, 1910, 7e éd.
Brentano (Fr.). *Wahrheit und Evidenz*, hrsg. O. Kraus, Lpz., Meiner, « Philos. Bibl. 201 », 1930, xxi-228 p.
Rickert (Heinr.). *Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg, Mohr, 1892, vii-91 p. ; 6e éd. Tübingen, Mohr, 1928.
Vaihinger (Hans). *Die Philosophie des Als-Ob*, 9e éd., Lpz., Meiner, 1927, li-864 p.
Carnap (Rudolf). *Die logische Aufbau der Welt*, Berl.-Schaltersee, Weltkreis, 1928, xi-290 p.
Stern (Alfr.). *Die philos. Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, München, Reinhardt, 1932, 432 p.
Cf. aussi au t. I : L'école de Bade, Windelbandt, Rickert, etc., et l'identification Vérité-Valeur, p. 163 ; Le néoréalisme anglais, Moore, Russell, Whitehead, etc., pp. 169-170, et américain, pp. 173-4 ; Le jugement de valeur, livre II, Ve Partie, pp. 511-588, et la bibliographie, pp. 589-592.
Blondel (Maurice). *L'action*, P., Alcan, 1893. Réimpression, P., P. U. F., 1950, xxv-496 p.
— *La pensée*, id., 2 vol., 1934-35.
Duméry (H. abbé). *La philosophie de l'action, essai sur l'intellectualisme blondélien*, Préf. de Maurice Blondel, P., Aubier, 1948, 224 p., in-12.
Bergson. *L'évolution créatrice*, 1907.
— *La pensée et le mouvant*, 1934.
Jankélévitch (Vladimir). *Bergson*, P., Alcan, 1931, 300 p. « Le plein de l'Esprit et le néant des concepts. »
Chevalier (Jacques). *Bergson*, P., Plon, 1926, in-16, xii-319 p.
Maritain (Jacques). *La philosophie bergsonienne, étude critique*, P., Rivière, 1914, 479 p.
Husson (Léon). *L'intellectualisme de Bergson*, P., P. U. F., 1947, xii-240 p.
Sorel (Georges). *Réflexions sur la violence*, P., « Pages libres », 1908, lxiii-257 p.
Brunschvicg (Léon). *Le progrès de la conscience dans la philosophie contemporaine*, P., Alcan, 1927, 2 vol., xxiii-807 p.
— *Les âges de l'intelligence*, ibid., 1934, 151 p., in-16.
Deschoux (Marcel). *La philosophie de Léon Brunschvicg*, P., P. U. F., 1949, xi-247 p. Intellectualisme et spiritualisme chez Brunschvicg. Bonne bibliographie.
Bachelard (Gaston). *Essai sur la connaissance approchée*, P., Vrin, 1927, 310 p., 4°.
— *La philosophie du Non*, P., P. U. F., 1940, 147 p.
— *Le rationalisme appliqué*, ibid., 1949, 215 p.
Meyerson (Emile). *Du cheminement de la pensée*, P., Alcan, 3 vol., 1931. C. r. : Lavelle, *La philos. franç.*, pp. 213-223.

PALIARD (Jacques). *Le théorème de la connaissance*, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1938, 137 p., in-16. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 28 févr. 1939.
BERGER (Gaston). *Recherches sur les conditions de la connaissance, esquisse d'une théorétique pure*, P., P. U. F., 1941, 196 p. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 22 déc. 1941.
VALÉRY (Paul). *La soirée avec M. Teste. Variétés*, I à V. C. r. : LAVELLE, L'intellectualisme de M. Paul Valéry, *Le Temps*, 27 févr. 1942.
LALANDE (André). *La raison et les normes*, P., Hachette, « A la recherche de la vérité », 1948, in-16, 239 p.
MOROT-SIR (Ed.). *La pensée négative*, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1947, 399 p.
LELEU (Michèle). *Les journaux intimes*, avant-propos de R. LE SENNE, P., P. U. F., « Caractères, 7 », 1952, in-16, XII-355 p. Sur la sincérité.

II. — VALEURS ESTHÉTIQUES

Histoire, manuels

BOSANQUET (Bernard). *A history of aesthetics*, Ld.-N. Y., 1892, 502 p.
DE BRUYNE (Edgar). *Philosophie van de kunst*, Antwerp.-Brüssel, Standaard-Boekh., 1942, 2 vol. I. Phaenomenol. van het kunstwerk, 355 p. ; II. Het aestetisch beleven, 461 p. Abondamment documenté.
— *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges, « De Tempel », 1946, 3 vol. De Boèce au XIIIe siècle.

Bibliographies de l'esthétique

MUSTOXIDI (T. M.). *Histoire de l'esthétique française 1700-1900*, suivie d'une bibliographie générale de l'esthétique française des origines à 1914, Préf. d'André LALANDE, P., Champion, 1920, 240-LXIII p.
HAMMOND (William Alex.). *A bibliography of aesthetics... from 1900 to 1932*, N. Y., Longmans, 1934, X-205 p.
TOROSSIAN (Aram). *A guide to aesthetics*, Standford, Univ., 1937, CII-343 p.
Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart, Enke, 1906-1939. Depuis 1950 : *Jahrbuch*... Fondamental.
Revue d'esthétique, P., P. U. F., 1948. Publie des comptes rendus critiques.
PLATON. *Hippias. Phèdre. Le Banquet.*
LÉONARD DE VINCI. *Carnets*, P., Gallimard, 2 vol., 1952.
KANT. *Critique du jugement*, trad. franç., J. GIBELIN, P., Vrin, 1928, 296 p., 4°.
SCHILLER (Friedrich). *Esthétique*, trad. franç., Ad. REGNIER, P., Hachette, 1880, 525 p.
BASCH (Victor). *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, P., Vrin, 2e éd., 1927, L-635 p.
PAREYSON (Luigi). *L'estetica dell'idealismo tedesco : I. Kant, Schiller, Fichte*, Torino, « Filosofia », 1950, XXXII-405 p.
HEGEL. *Esthétique*, trad. JANKÉLÉVITCH, 4 vol., P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1944.
BOLZANO (Bernard). *Ueber den Begriff des Schönen*, Prag, 1843.
SCHOPENHAUER (Arthur). *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr., A. BURDEAU, P., P. U. F., 8e éd., 1942, liv. III, pp. 173-267.
NOVALIS (Fried., Freiherr v. Hardenberg). *Œuvres*, éd. Ludw. TIECK, Fr. SCHLEGEL, u. E. v. BULOW, 2 vol. 1802 ; éd. crit. Ernst HEILHORN, 1901, 2 t. en 3 vol.
— *Journal intime*, trad. G. CLARETIE et S. JOACHIM-CHAIGNEAU, P., Stock, « Le cabinet cosmopolite, 17 », 1927, 241 p.
BEGUIN (Albert). *L'âme romantique et le rêve, essai sur le romantisme allemand et la poésie française moderne*, Marseille, Cahiers du Sud, 1937, 2 vol. IV-XXXIII-304 p. et IV-481 p., 1 vol., P. ; Corti, 1946.
HEIDEGGER (Martin), Hölderlin et l'essence de la poésie, in : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. CORBIN, P., Gallimard, 1938, pp. 231-252.
— *Holzwege*, Frkft., Klostermann, 1950. Sur Hölderlin et sur Rilke.
NIETZSCHE. *L'origine de la tragédie*, trad. fr. J. MARNOLD et J. MORNAND, éd. H. Albert, P., Mercure, 1901, in-18, 231 p.
GAULTIER (Jules DE). *De Kant à Nietzsche*, P., Mercure, 1900, 355 p., in-16.
— *La fiction universelle*, ibid., 1903, 419 p.

CROCE (Ben.). *Estetica come scienza dell'expressione e linguistica generale, teoria e storia*, Palermo, Sandron, 1902, XX-537 p. ; trad. fr. GIRARD-BRIÈRE, P., 1904.
LAMEERE (Jean). *L'esthétique de Croce*, P., Vrin, 1936, 307 p. Avec une bibliographie. C. r. : LAVELLE, L'intuition esthétique, *Le Temps*, 30 sept. 1936.
BOSANQUET (Bernard). *Three lectures on aesthetics*, Ld., Macmillan, 1915, 128 p.
LALO (Charles). *Les sentiments esthétiques*, P., Alcan, 1909, 278 p.
— *L'art et la vie sociale*, P., Doin, 1921, 378 p.
— *L'art et la morale*, P., Alcan, 1922, 184 p.
— *L'expression de la vie dans l'art*. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 25 juin 1933.
— *L'art loin de la vie*, P., Vrin, 1939, 295 p.
— Classification structurale des Beaux-Arts, in : Formes de l'art et formes de l'esprit, *Journal de psychologie*, 1951.
VALÉRY (Paul). *Les divers essais sur Léonard de Vinci de Paul Valéry, commentés et annotés par lui-même*, P., Sagittaire, 1931, 164 p., 4°.
— *Pièces sur l'art*, P., Gallimard, 1934, in-16, 254 p. C. r. : LAVELLE, Philosophie et poésie, *Le Temps*, 2 juil. 1936.
ALAIN, *Propos sur l'esthétique*, Stock, « Les contemporains », 1923, 128 p., in-16.
— *Système des Beaux-Arts*, 5e éd., P., Gallimard, 1926, in-16, 364 p. ; n. éd. 1948, in-16, 413 p.
— *Vingt leçons sur les Beaux-Arts*, 6e éd., P., Gallimard, 1931 in-16, 301 p. C. r. : LAVELLE, L'art ou la passion dominée, *Le Temps*, 1er oct. 1933.
ODEBRECHT (Rudolf). *Grundlegung einer aesthetischen Werttheorie*, Berl., Reuther, I. *Das ästhetische Werterlebnis*, 1927, 315 p.
SEGOND (Joseph). *L'esthétique du sentiment*, P., Boivin, 1927, XVIII-154 p.
— *Traité d'esthétique*, P., Aubier, 1947, 211 p. Bibliographies pp. 183-208.
ALEXANDER (S.). *Beauty and other forms of value*, Ld., Macmillan, 1933, 315 p.
BAYER (Raymond). *L'esthétique de la Grâce*, P., Alcan, 1933, VIII-583 p. C. r. : LAVELLE, La grâce et la beauté, *Le Temps*, 1er juill. 1934.
BASCH (Victor). *Essais d'esthétique, de philos., de littérature*, P., Alcan, 1934, VIII-414 p.
FOCILLON (Henri). *La vie des formes*, P., P. U. F., 1934, 99 p. C. r. : LAVELLE, L'art et la forme, *Le Temps*, 11 janv. 1935.
LEE (Harold Newton). *Perception and aesthetic value*, N. Y., Prentice-Hall, 1938, XII-271 p.
GLEIZES (Albert) et J. METZINGER. *Du cubisme*, P., Cie franç. des Arts graphiques, 1947, 82 p., in-4°.
SOURIAU (Etienne). *La correspondance des arts*, P., Flammarion, 1947, 288 p.
MUNRO (Thomas). *The arts and their interrelations*, N. Y., Liberal Arts, 1949, IX-559 p. Trad. franç., P., P. U. F., 1954.
MALRAUX (André). *Psychologie de l'art*, I. Le musée imaginaire ; II. La création artistique ; III. La monnaie de l'Absolu, P., Skira, 3 vol., 1947-48-50.
— *Les voix du silence*, P., Gallimard, 1951, 661 p.
BERENSON (Bernard). *Esthétique et histoire des arts visuels*, P., Albin Michel, 1953, 286 p., in-16. Chap. Ier : « Le concept de valeur. »
BRELET (Gisèle). *Le temps musical*, P., P. U. F., 1949, 2 vol. I. La forme sonore et la forme rythmique ; II. La forme musicale.
— *Esthétique et création musicale*, ibid., 1947, 168 p.
GOUHIER (H.). *Le théâtre et l'existence*, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1952.
SERVIEN (Pius). *Esthétique*, P., Payot, 1951, 221 p.
Formes de l'art, formes de l'esprit, P., P. U. F., 1951, 403 p. : avec Ch. LALO, Et. SOURIAU, Ch. PICARD, Ch. LAPICQUE, etc.
Esthétique industrielle, P., P. U. F., 1952. Avec Et. SOURIAU, Ch. LALO, etc., Beauté et utilité.
LAVELLE. L'art ou le temps vaincu, *Actes du Congrès d'Esthétique*, P., 1937.
— L'art ou la réconciliation du sensible et du spirituel, in : *Les puissances du moi*, P., Flammarion, pp. 195-226. (D'abord in : *Bulletin de l'Association Fénelon*.)

QUATRIÈME PARTIE

L'HOMME AU-DESSUS DU MONDE

Valeurs morales et valeurs religieuses

Chapitre Premier

VALEURS MORALES

On se rappelle que, dans la division tripartite des valeurs, on s'est élevé par degrés des valeurs qui intéressent l'être en tant qu'il est plongé dans la nature aux valeurs qui intéressent l'homme en tant qu'il est le spectateur de la nature, enfin aux valeurs dans lesquelles l'homme s'élève au-dessus de la nature pour la transformer ou pour s'en affranchir. A chacun de ces degrés, nous avons affaire à deux types de valeur selon que la conscience se tourne vers le dehors ou vers le dedans, les valeurs économiques et les valeurs affectives quand il s'agit de notre insertion dans la nature, les valeurs intellectuelles et les valeurs esthétiques quand il s'agit de nos rapports avec le spectacle du monde, les valeurs morales et proprement spirituelles quand il s'agit de se mettre au-dessus soit de la nature, soit du monde afin de les dominer ou de les transfigurer. L'économique c'est la valeur en tant

qu'elle réside dans l'objet ; la vérité, c'est la valeur en tant qu'elle réside dans la représentation ; la morale, c'est la valeur en tant qu'elle réside dans l'action, mais chacune de ces valeurs peut elle-même être intériorisée, alors l'objet m'affecte, la représentation s'esthétise, l'action devient spirituelle. Toutefois on comprend bien le privilège que paraissent posséder les valeurs morales par rapport à toutes les autres : car, au lieu de nous rendre tributaire de l'objet ou de la représentation de l'objet, elles mettent en jeu l'activité même du sujet, en tant qu'elle s'exerce sur l'objet par le moyen de la représentation : ce qui réalise une synthèse entre les valeurs précédentes. Car il faut que la valeur morale prenne pied dans le monde des objets sous peine de rester irrémédiablement individuelle et subjective, c'est-à-dire de s'abolir, et elle ne le peut que par l'intermédiaire de la représentation, sans laquelle elle n'appartiendrait pas à la conscience. Mais en mettant en jeu l'activité originaire du sujet et non plus seulement l'objet dont il a besoin ou la représentation qui le lui fait connaître, la valeur morale acquiert immédiatement un caractère ontologique qui n'appartient pas aux précédentes. C'est ce caractère ontologique qui a été bien aperçu par Kant et par Fichte. Car l'interprétation la plus profonde du kantisme nous montre que si la raison dans son usage théorique se mue en entendement et n'a pas d'autre pouvoir que celui d'organiser le monde des phénomènes, la raison dans son usage pratique est transphénoménale et, loin de supposer une matière qui lui est donnée, elle détermine la matière par sa forme même. Elle ne s'exprime par aucun objet, mais seulement par le « fait » du devoir qui atteste moins encore son caractère législateur que son irréductibilité à la nature et cette exigence même par laquelle elle résiste à la nature ou la soumet à sa loi. Cependant dans une telle conception, la dualité même de la nature et de la moralité demeure un mystère auquel nous ne cessons de nous heurter : nous ne parvenons à comprendre ni le pourquoi de leur opposition, ni les conditions de leur accord.

Nous pénétrons par la moralité dans le monde de l'être, mais c'est en nous fermant le monde de la connaissance, de telle sorte que la connaissance est étrangère à l'être et l'être étranger à la connaissance. Leur conflit est si l'on peut dire la situation même de notre conscience, ce conflit nous ne cessons de l'éprouver. Mais il ne peut être résolu pour nous que par un acte de foi. Telles sont les données du problème d'où Fichte est parti. Mais la *Doctrine de la science* cherche à réconcilier l'un à l'autre en les subordonnant l'un à l'autre ces deux mondes de la nature et de la moralité qui coïncident avec le monde des phénomènes et le monde du noumène. Et le trait de génie de Fichte, c'est d'avoir décrit l'expérience des choses comme étant la condition et le moyen qui permet à la moralité elle-même de s'exercer et de poursuivre son propre progrès. Une réforme capitale se trouvait introduite ainsi dans la notion du phénomène qui cesse d'être une apparence par laquelle la chose elle-même se trouve inutilement redoublée, mais [devient] le moyen même que l'activité met à son service afin de pouvoir s'exercer et se dépasser sans cesse (1).

Ainsi le propre de Kant et de Fichte c'est de retourner vers un ontologisme, dont on considère trop souvent leur pensée comme étant la contre-partie : pour eux aussi on peut dire *Ens et bonum convertuntur*. Seulement au lieu de considérer l'être et le bien comme résidant dans des objets parfaits et immobiles, ils les confondent dans cette activité autocréatrice dont on ne saurait comprendre qu'elle pût s'exercer autrement que par cette justi-

(1) Si Fichte dans la dialectique intérieure du Moi avait approfondi davantage l'idée même de cette participation sans laquelle le Moi ne peut exercer sa puissance créatrice, ni la conscience individuelle se constituer, alors le monde des phénomènes lui aurait apparu non pas seulement comme résidant dans cette résistance que le moi s'oppose à lui-même afin de poursuivre son propre développement, mais comme résidant dans une immense donnée remplissant l'intervalle entre l'Etre absolu et les êtres particuliers qui permet à ceux-ci de rester toujours séparés et unis en leur fournissant sans cesse les conditions de leur propre enrichissement. A cet égard le moralisme de Fichte l'emporte autant en profondeur sur le nécessitarisme hégélien comme moteur de la dialectique que la liberté créatrice de la personne sur l'insuffisance négative des concepts.

fication interne d'elle-même qui permet de l'appeler tour à tour du nom d'être ou du nom de valeur selon que l'on considère en elle cette intériorité absolue qui est la source de tous les phénomènes et qui n'est le phénomène de rien, ou cette raison d'être suffisante sans laquelle elle devrait chercher hors d'elle-même et non pas en elle-même la source de son mouvement et qui est justement la valeur.

On considère souvent les valeurs morales comme formant le cœur des valeurs proprement spirituelles et des valeurs religieuses. Elles ont même par rapport à celles-ci une sorte de privilège, car au lieu de nous retirer du monde comme le font souvent celles-ci pour nous transporter dans un monde qui le dépasse elles font la soudure de ces deux mondes, elles nous obligent à transformer le monde de l'expérience, elles en font le champ même d'une action conforme à la valeur. Elles nous obligent à contribuer à sa création en le justifiant. C'est pour cela que la moralité, bien qu'elle contredise le réel tel qu'il est donné, le prend comme matière et lui donne la raison d'être qui lui manquait. Il y a plus : on ne peut pas concevoir que la moralité ne pénètre pas à l'intérieur de toutes les autres valeurs et ne leur donne ce caractère même par lequel elles sont des valeurs précisément parce qu'il n'y a pas de valeur qui n'implique une démarche de la volonté dans laquelle la moralité est engagée : ainsi la valeur économique ne demeure ce qu'elle est qu'à condition de n'être pas faussée, la valeur affective croît avec la subordination des tendances inférieures aux tendances supérieures, la valeur intellectuelle et la valeur esthétique n'ont de sens que par une sincérité et une probité dans l'attention et dans l'émotion faute desquelles elles s'abolissent. Bien plus, les valeurs morales ne peuvent se réaliser dans le monde de la matière qu'en prenant les valeurs économiques comme matière et comme instrument ; elles traduisent elles-mêmes les affections les plus délicates : elles appliquent le vouloir à ces possibilités d'action que le rôle des valeurs intel-

lectuelles est de nous livrer ; enfin elles nous obligent à regarder la conscience tout entière comme une œuvre d'art qui se fait elle-même. Ainsi en tant qu'elle semble être l'essence commune de toutes les valeurs, la condition sans laquelle aucune d'elles ne pourrait être posée, la valeur morale a pu être définie comme la « valeur des valeurs » ; il importe donc de définir avec rigueur les caractères qui la constituent avant de chercher si elle est en effet le sommet de l'édifice des valeurs et s'il est impossible de la dépasser.

Il faut ajouter que ce privilège des valeurs morales par rapport à toutes les autres tient aussi à leur corrélation particulière avec la volonté. Or il n'y a aucune valeur qui puisse être dissociée de la volonté qui la pose et qui la produit. Toute valeur s'abolit pour une intelligence qui demeure spectaculaire. Aussi quand on veut caractériser la valeur morale il ne suffit pas de dire qu'elle est orientée vers l'avenir, vers un possible qu'il dépend de nous de réaliser, au lieu que les valeurs intellectuelle et esthétique seraient orientées vers le passé, vers une réalité déjà posée par nous et dont il s'agirait seulement de prendre possession. Car on peut dire que la considération de l'avenir s'applique également à toutes les formes d'activité et non pas seulement à l'activité morale : et bien qu'elle nous conduise à introduire en effet dans toutes un coefficient moral, dans l'activité qui transforme les choses comme dans celle qui pour reconnaître le vrai et le beau qui se trouvent dans le monde est obligée de les produire, pourtant on peut dire que ce n'est pas par son caractère proprement créateur, ou si l'on veut par le seul appel du possible à l'être que la valeur morale peut être définie. Les valeurs intellectuelles et les valeurs esthétiques ne portent sur un univers déjà réalisé que parce que cet univers est un univers formé de choses, au contraire les valeurs morales ne s'intéressent plus dans le monde aux choses, mais seulement aux personnes. Sans doute la vérité scientifique peut se prolonger par une vérité psychologique et la beauté sen-

sible n'est elle-même qu'une expression dans la matière de la beauté morale : mais c'est parce que toutes les valeurs nous obligent à mesure qu'on les approfondit à remonter vers leur source spirituelle. Seulement on conviendra que la valeur intellectuelle et la valeur esthétique nous ramènent toujours vers la considération du spectacle, c'est-à-dire de l'objet, au lieu que les valeurs morales nous ramènent toujours vers la considération de la personne, c'est-à-dire de l'intention (de cette intention qui ne compte point dans la science, ni dans l'art sinon pour montrer que notre activité morale s'y trouve engagée). Au contraire dans les valeurs morales le spectacle, l'objet ne comptent pour rien : le spectacle n'est plus ici qu'une expression, l'objet n'est qu'un moyen ou un instrument. C'est en nous la personne qui est en jeu, et c'est hors de nous la personne qu'elle vise.

L'objet de la morale sera donc de constituer un monde de personnes. Mais ce qu'elle cherche d'abord, c'est à constituer la personne elle-même. Car il est impossible de soutenir que la personne est posée d'abord, et que c'est dans une seconde démarche qu'elle cherche à produire la valeur morale ou à s'y assujettir. Les deux démarches n'en font qu'une. Le propre de la morale, c'est précisément de nous inviter à nous créer nous-même comme personne. Elle nous oblige à nous vouloir nous-même ; et l'on voit bien que cette volonté est nécessairement une valeur absolue : car toute volonté est d'abord volonté de soi, il y a entre la volonté et le soi une immédiation dont toute volonté portant sur une fin est seulement une expression ou un moyen. Dans la recherche intellectuelle, nous voulions connaître les choses telles qu'elles sont, dans la recherche esthétique nous voulons trouver en elles ce qui nous permet de nous réjouir qu'elles soient ce qu'elles sont, mais dans la recherche morale, c'est de nous qu'il est question. Nous voulons nous créer tel que nous puissions approuver ce que nous sommes. Et le rapport entre la personne et la morale est si étroit qu'il peut être renversé : non seulement la morale

implique toujours la personne et s'y réfère, mais encore ce qui constitue la personne et permet de la définir par opposition à l'individu, c'est l'idée d'une valeur morale qu'elle reconnaît ou du moins qu'elle cherche pour s'y soumettre. Bien plus il est impossible, semble-t-il, de connaître une personne comme on connaît une chose par la simple énumération de ses propriétés : la connaître, c'est aussi la juger, c'est reconnaître ses qualités aux deux sens du mot, dont on est obligé de faire des vertus. Et quand elles manquent on dit que la personne a des défauts. Il est impossible ici de distinguer entre ce qui appartient à la nature et ce qui appartient au vouloir, et bien que nous nous y appliquions, nous condamnons presque toujours ce qui vient de la nature plus sévèrement encore que ce qui vient du vouloir. En tout cas l'implication de la nature et du vouloir, c'est cela qui constitue proprement la personne. Et la connaissance de l'homme, ce n'est ni la psychologie, ni la morale, mais la psycho-morale. (Et pour montrer à quel point l'être et la valeur se trouvent profondément associés, rappelons-nous que nous ne voulions constituer ni une psychologie pure ni une métaphysique pure mais seulement une psycho-métaphysique.) Avec les réserves précédentes on peut dire sous une forme un peu simplifiée que les valeurs intellectuelles et esthétiques se rapportent au cosmos, mais que les valeurs morales et spirituelles se rapportent à la personne.

Valeurs sociales et juridiques

Pourtant la personne elle-même ne peut pas être séparée du cosmos. C'est dans le cosmos qu'elle agit : elle subit son influence, elle lui impose sa marque. Bien plus elle forme avec les autres personnes une société assujettie à des conditions de possibilité qui font d'elle une nature superposée à la nature matérielle et obéissant comme elle à des lois. Enfin le règne de la moralité

lui-même est défini par des lois dont il s'agirait de faire les lois de la société réelle. De telle sorte qu'entre les valeurs cosmiques et les valeurs personnelles, il y a une zone intermédiaire où les valeurs morales, s'éloignant pour ainsi dire de leur source qui est la liberté, essaient de régner sur une nature, soit sociale, soit juridique. On aurait ici l'avantage de réintégrer l'objectivité et l'universalité dans une recherche qui autrement risque toujours de s'enfermer dans les limites de la subjectivité et de l'individualité. La moralité autrement ne va-t-elle pas se réduire à ce que chacun juge bon dans le secret de sa conscience ? Mais l'ordre social ou l'ordre juridique nous retournent vers un bien observable, qui prend place dans les faits, qui s'impose à tous, qui peut être défini avec précision dans ses prescriptions et dans ses manquements. Le domaine de la morale rentre alors dans le domaine de la science. La nature matérielle se trouve prolongée, enrichie et affinée par une nature sociale et juridique qui n'est pas sans rapport avec la volonté humaine et qui pourrait peut-être nous fournir les seuls moyens que nous ayons de réaliser la moralité. C'est ce qui explique en un certain sens le primat qui a toujours été accordé au « politique » sur l' « éthique ». Et quand la moralité décline, comme ce déclin semble atteindre une société plutôt encore qu'un individu isolé, on l'explique moins par un fléchissement de la volonté proprement dite que par une insuffisance de la législation. La distinction entre l'ordre social et l'ordre juridique est la suivante : l'ordre social est un ordre de fait qui impose ses exigences aux volontés individuelles sans que celles-ci puissent scruter leur origine ; au lieu que l'ordre juridique est un ordre auquel la volonté collabore, non point il est vrai pour réaliser un état de pure moralité qui est un état strictement intérieur à la conscience, ni même comme on le pense quelquefois son image, mais seulement des conditions de possibilités qui lui permettent de s'exprimer (définition qui fixe les frontières du Droit qu'il ne doit en aucun cas dépasser).

1° *Valeurs sociales.* — La société est un moyen de réalisation de l'individu. Elle est comme une nature qui prolonge l'autre, et qui l'aide à subvenir non seulement aux besoins de son corps, mais encore aux besoins de son esprit. Il y a un sociologisme, qu'il vaudrait mieux appeler un « socialisme » des valeurs qui est comparable au naturalisme des valeurs et dont on voit comment il lui est apparenté et comment il le dépasse. Le naturalisme des valeurs dont le modèle se trouve représenté par la formule des anciens « vivre conformément à la nature » se fonde sur son universalité qui nous embrasse et nous soumet à sa loi à laquelle nous ne pouvons pas manquer sans injustice, ni sans dommage. La nature est notre origine et notre fin : et toutes les valeurs naissent d'un accord ou d'un désaccord de notre volonté avec elle. On peut tenir le même langage à l'égard de la société : c'est là une sorte de surnature qui dépasse la nature animale et dans laquelle l'homme naît à l'humanité. Quand son action trouve dans la société son inspiration et sa règle, elle est bonne, elle est mauvaise quand elle cherche à s'en affranchir en poursuivant une fin égoïste et séparée. Toutefois, il ne suffit pas de considérer la société comme un secteur même privilégié de la nature : ce n'est pas seulement une nature réduite à l'homme dans son rapport avec les autres hommes, car dans l'homme lui-même, c'est son âme qui entre en jeu avec ses affections et ses pensées et non plus son corps ; et dans cette nature nouvelle où l'homme n'est en relation qu'avec l'homme, la société qu'il subit, il la produit en même temps. De telle sorte qu'il y a une réciprocité fondamentale bien que non univoque entre l'action de l'individu sur la société et celle de la société sur l'individu. C'est cette réciprocité même qui la constitue (par opposition à ce que l'on observe dans les rapports de la nature et de l'homme, qui agit sur elle, quoique la nature lui préexiste et que par son action il ne puisse que la modifier mais non point la créer). Mais dans les deux cas ce que l'on cherche, c'est à ramener la valeur vers l'objectivité, c'est, afin de mieux

la fonder, à montrer qu'elle se résout dans une relation entre deux ordres de fait. On ne s'aperçoit pas que du fait ou du pur rapport entre deux ordres de fait, le Droit ne peut pas surgir. En fondant la valeur sur le fait on l'y réduit, c'est-à-dire qu'on l'abolit. Il y a là un empirisme où l'on demande au fait de fournir la règle, où l'on pense avoir réalisé une identification entre le fait et l'idéal, en considérant comme un idéal par rapport à l'individu un fait qui le dépasse et avec lequel il peut se trouver tantôt en accord et tantôt en désaccord. Seulement, c'est ici que le débat commence : car cet accord ou ce désaccord ne sont point un effet de la nature elle-même. Autrement l'idée même d'un désaccord serait impossible à concevoir. C'est donc un effet de la volonté qui tantôt respecte les lois de la nature (ou de la société) et tantôt s'en émancipe. C'est qu'il y a donc un règne de la volonté supérieur au règne de la nature. Il commence avec la possibilité même de violer les lois du milieu où nous sommes pris.

Déjà ici nous sommes obligés d'observer une différence entre ce qui se passe dans la nature matérielle et dans la nature sociale. Car notre corps ne s'affranchit pas des lois de la nature matérielle ; s'il semble violer l'une d'elles, ce n'est qu'en apparence, car elle lui impose aussitôt les conséquences de cette violation. Il n'en est pas tout à fait de même en ce qui concerne les lois sociales dont on sait bien qu'elles mettent en jeu un ordre qui n'existe que par notre collaboration. Elles cherchent à nous contraindre par une sorte d'imitation de la nécessité physique, mais c'est une imitation seulement. [L'individu] réussit parfois à leur échapper et la sanction, même celle de l'opinion, ne l'atteint pas toujours. Mais il y a plus : la conformité avec l'ordre naturel et social n'est une valeur que si elle est obtenue par un acte de volonté, qui doit être capable de s'en séparer pour pouvoir s'y soumettre. Dès lors quel peut être le rôle de ce consentement de la volonté s'il n'est point le signe que la nature et la société sont non point l'archétype des valeurs morales, mais une simple matière que la

volonté doit utiliser afin précisément d'en faire le moyen d'un règne qui les dépasse : c'est pour cela qu'il faut les respecter puisqu'on ne brise pas impunément l'instrument qui nous sert à agir, sauf dans le cas où elles deviennent des obstacles qu'il faut savoir vaincre, au prix de notre vie elle-même, pour que les valeurs spirituelles ne soient pas sacrifiées. Ni la nature, ni la société dont l'individu subit les lois ne peuvent être considérées comme les fins de l'individu : ce sont seulement les conditions de son ascension. On peut faire un rapprochement entre la morale et les mœurs et penser trouver ainsi un appui à la morale dans une règle objectivée. Mais c'est oublier que c'est à la morale de produire les mœurs et de les justifier et non point l'inverse. La vérité c'est que la volonté introduit toujours son action dans une certaine situation que les mœurs lui fournissent : mais c'est afin qu'elle puisse les réformer et les promouvoir. Il y a des valeurs sociales qui ne sont point il est vrai des valeurs données et toutes faites, mais des valeurs morales que la volonté s'attache à créer et à maintenir parce qu'elle y trouve non seulement une expression de ses exigences, mais encore un moyen de son propre développement : loin que les valeurs morales doivent leur être assujetties elles en dérivent au contraire comme un corps dans lequel elles s'incarnent et qui doit rester à leur service, bien qu'il puisse les opprimer. Et le rôle qu'elles jouent est en rapport avec l'essence propre de la société, qui est médiatrice entre l'objet et le sujet, entre la nature et le vouloir, puisqu'elle impose du dehors sa loi à la conscience individuelle qui pourtant l'anime du dedans et ne cesse de la soutenir et de la promouvoir.

2° *Les valeurs juridiques* (1) sont une espèce particulière de valeurs sociales qui en précisent la nature et forment une transition plus directe avec les valeurs morales. Le droit peut être

(1) Cf. L. LAVELLE, Les sources du droit, *Le Temps*, 29 octobre 1933.

considéré comme l'objectivation de la valeur dans une société donnée. Il tend beaucoup moins à faire régner un ordre moral, ou même à en réaliser une image extérieure qu'à établir les conditions qui lui permettront de s'exercer ou qui l'empêcheront d'être violé. Il est intermédiaire entre la nature qui ignore la moralité et la moralité proprement dite qui est au-dessus d'elle. Il cherche à faire de la société une nature dont les lois s'accorderaient avec les lois de la moralité ou du moins ne les contrediraient pas. De là le caractère original des lois juridiques qui sont des lois émanées de la volonté par opposition aux lois de la nature, tandis que les lois sociales traduisent l'action de la société sur ses membres, en tant qu'elle est devenue pour eux une nature, et non point en tant qu'elle est l'œuvre d'une volonté qui cherche à la maintenir ou à la réformer. C'est cette relation des lois juridiques avec la volonté qui constitue leur originalité et en fait des intermédiaires entre les lois sociales proprement dites et les lois morales. Elles ne sont des lois que par la volonté consciente qui les prescrit ou qui s'y soumet. C'est pour cela que l'ordre qu'elles fondent est un ordre idéal, mais auquel l'ordre réel doit se conformer. Cette conformité ne peut être obtenue elle-même que par la contrainte, qui est une réplique de la nécessité dans les lois naturelles ; c'est parce que la volonté est ici en jeu que la nécessité fait défaut, mais on agira sur la volonté du dehors pour la produire. Et comme la volonté reste pourtant toujours capable de s'y soustraire, puisqu'on ne peut jamais la forcer par des moyens empruntés à la nature comme l'intérêt ou la crainte, du moins faudra-t-il que l'ordre même qu'elle viole soit rétabli dès qu'il est violé : ce qui est le rôle des lois pénales dont on voit bien que parmi les lois juridiques elles sont les plus importantes. Mais cela même est instructif : car on voit bien qu'un commandement d'origine extérieure ne peut pas atteindre le secret même de la conscience, ne peut obtenir qu'un conformisme matériel, et exerce son action d'une manière privilégiée dans ce domaine

négatif où l'on interdit de faire tout ce qui est en contradiction avec la loi et où toutes les infractions peuvent être constatées et punies. C'est parce que le pouvoir social est lui-même sans efficacité sur les décisions intimes de la volonté qu'il peut seulement imposer des restrictions à ses manifestations, dès qu'elles altèrent les conditions matérielles qui permettent à d'autres volontés de s'exercer à l'intérieur d'une société où l'action de chacune d'elles retentit sur l'action de toutes les autres. Les valeurs juridiques n'ont de sens par conséquent que dans la mesure où elles atteignent la volonté non seulement en tant qu'elle est unie à d'autres volontés, mais en tant que toutes ces volontés sont elles-mêmes liées à des corps : et c'est cette nécessité pour la volonté de se manifester au dehors et de limiter ainsi l'action d'une autre volonté liée elle-même à un corps, qui nous oblige à *organiser* la société comme une nature, mais comme une nature où la liberté de la volonté au lieu de disparaître dans une sorte d'identification du droit au fait, pourrait désormais dépasser cet ordre extérieur et réalisé et mettre en œuvre sa puissance d'invention et son libre jeu. De là la nécessité de maintenir aux valeurs juridiques leur indépendance par rapport aux valeurs sociales et aux valeurs morales : aux valeurs sociales auxquelles elles donnent une forme précise en les assumant par un décret du vouloir, aux valeurs morales qui les dépassent singulièrement et avec lesquelles il ne faut pas les confondre sous peine de voir l'intériorité céder à l'extériorité et l'acte de la personne au conformisme de la loi. Elles font courir le risque à la moralité de se changer en nature, ce qui est peut-être l'idéal vers lequel aspire le pur juriste même quand il s'en défend et qui guide tous ses efforts. Aussi importe-t-il de maintenir une frontière rigoureuse entre les valeurs juridiques et les valeurs morales bien que l'on puisse faire une double observation qui les rapproche d'une manière fort étroite : la première c'est que l'ordre juridique sera d'autant mieux assuré qu'il procédera d'une volonté proprement morale. Ainsi la valeur morale est

au-dessus de la valeur juridique, et même elle l'engendre comme une condition de son propre développement, en rapport avec les circonstances où elle entre elle-même en jeu. Mais bien que les valeurs supérieures commandent les valeurs inférieures et demeurent toujours leur critère, il arrive qu'elles entrent en conflit (comme on le voit par l'opposition classique qu'Antigone établit entre les lois écrites et les lois non écrites et par le problème de savoir s'il faut obéir à une loi injuste qui nous oblige souvent, comme on le voit par l'exemple de Socrate, à accepter, pour faire triompher la moralité, la sanction qui nous rend coupable aux yeux de la loi, pour n'être pas coupable aux yeux de notre conscience). La seconde observation porte sur l'origine même des valeurs morales de droit et de devoir qui mettant en jeu les rapports des volontés les unes à l'égard des autres trouvent dans les valeurs juridiques une forme étroite et rigoureusement déterminée que le propre de la moralité sera précisément d'étendre, d'affiner et d'intérioriser. A l'étage des valeurs juridiques le droit et le devoir sont des notions rationnelles, mais fondées sur l'idée de la possibilité d'une société où des volontés morales pourront agir : en tant que l'on considère seulement la possibilité de cette société, il semble que les valeurs juridiques puissent être fondées sur l'intérêt général. Mais cet intérêt lui-même ne peut nous satisfaire qu'à condition qu'il apparaisse comme un moyen qui au lieu de contenter simplement le corps permet à la personne morale de se réaliser : c'est à ce moment-là seulement que les notions de droit et de devoir reçoivent leur véritable signification morale. Quant à la justice qui n'est rien de plus que la relation entre le devoir et le droit elle constitue avec ces deux autres notions ce que l'on pourrait appeler le triangle des valeurs juridiques : mais par elle aussi les valeurs juridiques appellent les valeurs morales qui les fondent et qui les dépassent.

3° Le propre des *valeurs morales*, c'est d'exprimer encore comme les valeurs sociales et les valeurs juridiques les relations

des personnes entre elles, mais de telle manière que ces relations se trouvent fondées sur la volonté consciente des personnes elles-mêmes et non point sur une contrainte émanée de la société dont elles font partie, que l'ordre du fait ne soit jamais confondu avec l'ordre du droit et que la législation à laquelle il s'assujettit provienne d'une autorité intérieure et non point extérieure à lui-même. Or cette idée d'une législation morale n'exprime rien de plus que l'idée d'une hiérarchie des valeurs morales ; car la loi qui commande ne tient son prestige que d'une valeur supérieure qui subordonne une valeur inférieure. C'est ce que l'on observe en effet dans la conscience morale qui s'oppose au moi individuel et égoïste et l'oblige à l'écouter. Ce qui parfois conduit à considérer ce moi lui-même comme étant une non-valeur, ou même une contre-valeur, alors qu'il est un élément intégrant de la valeur, et qui doit être sauvegardé et non anéanti pour que les valeurs plus hautes puissent être respectées : c'est lui qui les assume et qui les réalise. Mais il n'y parvient qu'en se dépassant. Or ce dépassement n'est possible que par l'universalité de la loi. Ce qui veut dire qu'en chaque homme il y a, outre l'individu, un homme pour qui tout autre homme a la même essence que lui-même et a droit aux mêmes égards. Reconnaître en nous cette partie de nous-même qui nous est commune avec tous les autres êtres, c'est un acte de la raison qui se pose comme raison en dépassant la partie individuelle de nous-même. Or dire qu'elle est législatrice, c'est dire qu'elle commande et ce commandement résulte de la présence en nous précisément d'une nature individuelle qui lui résiste. Quant à cette question que l'on pose quelquefois de savoir d'où vient le droit qu'elle a de commander, ce droit n'est qu'une suite de la constatation même de son existence. Car dire qu'il y a en nous un être qui est le même en nous qu'en autrui, c'est nous obliger à reconnaître et à respecter son existence en même temps. Dès lors les valeurs morales ne sont rien de plus que l'expression de la valeur même de la raison considérée dans

son usage pratique. Les notions de droit, de devoir et de justice passent de l'ordre juridique dans l'ordre éthique : la justice, avec l'ambiguïté même qui est inséparable de ce terme fait le lien entre le social et le personnel. L'homme moral selon Kierkegaard, c'est le moi en général, le moi de la répétition. L'œuvre de la morale est une sorte de transposition de l'œuvre de la science du plan théorique sur le plan pratique. La conscience morale est elle-même une autre forme de la conscience intellectuelle, en tant que l'ordre qu'elle exige est un ordre qui dépend de nous. L'une et l'autre excluent également la considération de l'individuel, qui n'intervient que pour les servir. La justice est donc abstraite comme la loi scientifique : elle ne s'intéresse qu'à un bien qui comme le vrai est le même pour tous les individus. L'un et l'autre dégagent un caractère original de la valeur qui l'élève au-dessus de la subjectivité en nous obligeant sans cesse à dépasser l'horizon où elle nous laissait enfermés. Le propre de la justice en énonçant que la valeur est la même pour tous et qu'ils ont droit au même respect parce qu'il y a en eux une possibilité d'accès à la même valeur c'est de témoigner que là où la valeur intervient, ce n'est pas le moi tout seul, mais c'est la totalité du réel qui se trouve engagée. L'universalité de la loi morale comme l'universalité de la loi scientifique, c'est l'absolu même de la valeur présent à chaque conscience sous la forme d'une égalité avec les autres consciences, égalité qui n'est pas celle de leur état, mais de l'être auquel elles participent et de l'idéal qui leur est proposé.

On comprend sans peine que cette conception purement rationnelle de la valeur morale ait pu suggérer l'idée d'une sorte de mathématique morale, la morale elle-même pouvant être définie comme une mathématique de la conduite (1). Puisque le propre de la morale, c'est de déterminer ce que l'on doit faire et non pas ce que l'on fait, les règles de la morale ne peuvent pas être

(1) HUBERT, *Système de la moralité*, p. 27.

tirées d'exemples particuliers, comme on tire des faits les lois de la physique. L'idée même d'une physique morale comparable à celle que la sociologie cherche à édifier constitue une contradiction véritable. De même que les concepts mathématiques ne sont pas tirés de la considération des figures empiriques rectifiées et idéalisées (car d'où viendrait l'idée même de cette rectification et de cette idéalisation, sinon du concept mathématique déjà présent dans notre esprit et auquel la figure empirique est infidèle ?), de même on ne tire pas l'idée de la valeur morale des actions mêmes que l'on voit accomplir et auxquelles on essaierait de donner un caractère de perfection. Car c'est au nom de la valeur morale que l'on juge de ces actions elles-mêmes, qu'on les approuve, qu'on les condamne ou qu'on pense à les améliorer. Le concept moral est un modèle qu'il s'agit pour nous de définir comme le concept mathématique et l'action qui est bonne est celle qui s'y conforme comme une figure est ronde par sa conformité plus ou moins parfaite avec le concept de la circonférence. Dès lors on peut considérer la morale comme une science de la volonté pure, c'est-à-dire d'une volonté que la sensibilité ne viendra pas contaminer, qui sera la volonté de tout être raisonnable, quelles que soient les résistances que puisse lui imposer l'individu auquel il est associé. On peut concevoir la valeur morale comme exprimant le rapport entre l'unité de la volonté pure et la diversité des volontés individuelles à travers lesquelles elle se réalise, comme les constructions mathématiques expriment tous les rapports possibles entre l'unité et la diversité dans le domaine de la grandeur. L'une et l'autre ne règnent que sur la possibilité. Mais la simple relation de l'un et du divers doit suffire, avec le critère de la possibilité à constituer la mathématique morale comme la mathématique de la quantité. L'accord de la pensée avec soi sera la garantie de l'ordre moral comme de l'ordre mathématique. Tel est sans doute le fond de vérité qui se trouve dans la première maxime de Kant. Le propre de la raison c'est non pas de créer les conflits,

mais de les abolir. Le bien c'est ce que l'on veut partout et toujours. Et c'est dans ce sens qu'il n'y a que le bien que l'on puisse vouloir, d'un vouloir véritable (si le vouloir est universel et intemporel). Aussi peut-on dire que nul n'est sincère dans le mal parce qu'il n'est pas d'accord avec soi. Il resserre et aveugle sur un point la considération de la valeur, qui a l'infini pour champ d'application. C'est la méconnaître que de n'en pouvoir faire l'objet d'une affirmation absolue et de l'enfermer dans des limites. Cette unité et cette cohérence interne sont si bien les caractères communs de l'ordre moral et de l'ordre géométrique qu'il y a selon Leibnitz du moral jusque dans le géométrique, ce qui nous permet de découvrir cette correspondance et cette harmonie interne que la valeur introduit partout avec elle et dont la valeur esthétique fournit l'exemple le plus émouvant (1).

Le devoir : liaison de l'individuel et de l'universel dans notre nature

C'est la rencontre dans le moi d'une loi universelle et d'une sensibilité individuelle qui fait apparaître la valeur morale sous la forme du devoir. Le devoir n'est pas une contrainte naturelle

(1) On peut contre cette thèse de la cohérence interne alléguée comme critère de la moralité introduire cette objection sceptique : c'est que l'ordre logique et l'ordre moral ne peuvent nullement être superposés et que l'expérience elle-même confirme qu'une action bonne peut avoir des suites mauvaises et une action mauvaise des suites bonnes. Ce qui confirme d'une part l'indépendance des deux espèces de valeurs et permet d'autre part d'introduire le hasard défini comme l'effet de la rencontre des séries. Mais cette objection et même cette interprétation de l'expérience ne restent point sans réplique : d'une part dans la mesure où la moralité relève de la raison on ne peut admettre qu'il s'agisse ici d'une autre raison que de la raison logique ; d'autre part, quand on parle de ces suites bonnes ou mauvaises d'une action mauvaise ou bonne, les mots ne sont pas pris dans le même sens ici et là, puisque quand il s'agit de l'action elle-même leur acception est purement morale, au lieu que quand il s'agit de ses conséquences leur acception est matérielle ou sensible. Tout au plus peut-on dire que les effets ne sont pas conformes à l'intention initiale de l'agent, s'il avait pu les prévoir. Mais qu'il ne s'agisse pas d'un bien ou d'un mal proprement moral, cela est évident si l'on songe qu'il n'y a point de moralité dans une conséquence comme telle, puisque la moralité est une initiative libre et réside toujours dans un premier commencement absolu. Les conséquences les plus mauvaises en apparence d'un acte bon ne peuvent être qu'une épreuve nouvelle pour la moralité. Enfin on peut dire que le propre de l'acte moral en tant qu'il est un acte libre n'est pas de produire un certain état de fait, mais de susciter d'autres actes libres, d'accroître le rôle de la liberté dans le monde : à quoi il arrive que le malheur aussi contribue.

comme celle de la société ou concertée comme celle de la loi juridique. C'est une contrainte que le moi impose au moi pour respecter une hiérarchie intérieure de ses propres fonctions : c'est une obligation. Il n'y a devoir que là où il y a des résistances qui lui sont opposées : le devoir exige un effort pour les vaincre. C'est parce que le moi est double que la vie morale se présente nécessairement sous un aspect militant. « La vertu combat » dit Vauvenargues. Et d'une manière plus familière Pierre Janet dit que la valeur d'un homme se mesure à sa capacité de faire des corvées. Les obstacles à la moralité sont à la fois hors de nous et en nous. La vertu, c'est la force qui les affronte pour en triompher : elle est le caractère commun que l'on retrouve dans toutes les vertus et qui fait leur unité. De là le privilège que possède le courage par rapport à toutes les autres vertus. Il est au fond de l'ἀρετή qui est la véritable valeur de l'homme pour les Anciens. Aussi longtemps qu'elle n'entre point en jeu il n'y a rien de plus dans la conscience qu'une intention dont on a voulu faire le tout de la moralité, afin de garder à celle-ci son caractère spirituel et de ne pas la confondre avec la matérialité de l'ac ion. Mais la moralité qui commence il est vrai avec l'intention ne commence à s'exercer que dans l'effort même par lequel l'intention s'actualise : alors seulement la valeur franchit les bornes de la subjectivité et de la possibilité pour entrer dans le monde, marquer notre personnalité et atteindre celle d'autrui. Nous trouvons ici une illustration remarquable de ce caractère général de toute valeur d'être un accomplissement, l'actualisation d'une virtualité. On a eu raison d'opposer souvent l'intention dans l'art qui n'est rien sans l'œuvre qui la réalise à l'intention dans la vie morale qui sauve la valeur, même quand l'action semble la trahir : et cette opposition est facile à déduire s'il est vrai que les valeurs esthétiques intéressent la contemplation ou le spectacle au lieu que les valeurs morales intéressent l'action et la personne. Toutefois le propre d'un acte c'est de s'accomplir ; le propre de la personne,

c'est de se donner, de produire ce témoignage objectif par lequel elle doit entrer en rapport avec d'autres personnes. De telle sorte que là où l'intention échoue, la fin même qu'elle portait en elle se trouve manquée : et en disant qu'il n'y a que l'intention qui compte là où l'action était la fin de l'intention elle-même, c'est une manière de consoler l'amour-propre en lui persuadant que son effort était suffisant et que le dernier recours du devoir c'est de venir se briser contre les événements et non point de se les concilier. Du moins faut-il dire que l'intérêt de la doctrine qui réduit la moralité à l'intention, c'est de mettre l'accent sur cette transition ou cette progression inséparable de la valeur même considérée comme une ascension spirituelle : la valeur morale ne réside pas dans l'effet, c'est-à-dire dans la possession.

On n'oubliera pas par conséquent que le propre de la morale c'est de régler notre vie temporelle, telle qu'elle est engagée dans cet ensemble de circonstances et d'événements auxquels elle a toujours à faire face. Elle s'oppose par là à la vie spirituelle qui nous élève au-dessus du temps et qui transfigure les événements au lieu de chercher à les modifier ou à les produire. Telle est la raison aussi pour laquelle l'action morale se propose toujours quelque fin, au lieu que l'acte spirituel est au-dessus de toutes les fins : ce sont les fins qui sont pour lui des moyens. La nécessité pour l'action morale de s'exprimer dans le monde de la matière et par conséquent de se phénoménaliser procède d'une double raison : la première c'est que, en s'incarnant dans le phénomène elle s'éprouve et s'achève en forçant les limites de la subjectivité pour prendre place dans un monde qui est le même pour tous ; la seconde, c'est que cette phénoménalisation l'oblige à apparaître, par conséquent à devenir une réalité pour les autres hommes, à les atteindre, à créer entre nous et eux une société fondée sur des relations réciproques, où chaque être se trouve soutenu dans l'existence par tous les autres. La vie spirituelle ne nous dispense

pas de la vie morale, mais elle se tourne vers sa source et non pas vers sa manifestation.

La valeur morale réside dans un acte dont on ne peut même pas dire qu'il se possède lui-même, car se posséder pour lui, c'est s'exercer dans le temps et par conséquent se dépasser lui-même indéfiniment. C'est l'intensité même de cette volonté de dépassement, c'est la grandeur des résistances qu'elle a à surmonter, c'est la distance qu'elle réussit à franchir qui constituent proprement le mérite dont on fait souvent le tout de la valeur morale : ce qui peut être admis, puisque la valeur est partout présente tout entière à condition que le mérite ne soit pas un sentiment ou une exigence chez celui qui le possède (car alors il est cet amour-propre de la vertu qui détruit la vertu elle-même) et à condition qu'il soit un jugement par lequel le désintéressement de l'agent moral, qui tend à l'anéantir, se trouve reconnu et par là même en quelque sorte compensé.

Si l'idée de l'obligation morale a pour fondement la dualité de notre nature, on peut dire qu'elle ne subsiste en nous que dans la mesure où le moi n'a pas réussi encore à s'unifier. Il subsiste donc en lui une distinction entre un moi qui commande et un moi qui doit lui obéir. Or si le véritable moi réussissait à s'identifier avec le moi qui commande, celui-ci n'aurait pas besoin de commander. Aussi reconnaissons-nous presque toujours notre moi authentique dans le moi qui doit obéir, mais qui n'obéit pas toujours, qui se défend même contre l'obligation. Aussi le commandement nous paraît-il venir d'une autorité étrangère : et l'on comprend facilement que la sociologie ait pu l'identifier avec la société et la théologie avec Dieu ; mais dans le premier cas nous sommes au-dessous de la morale, car nous savons bien que les commandements qui viennent de la société n'expriment pas l'essence de la moralité : ils n'en forment que la matière, ils en dessinent une approximation et le propre de la conscience personnelle c'est précisément de les perfectionner, de les affiner et de les réfor-

mer indéfiniment. Dans le second cas nous sommes au-dessus de la morale et les commandements de Dieu n'ont de sens que pour celui qui vit de la vie de la foi et qui par conséquent s'est élevé du plan de la moralité au plan de la spiritualité. Le domaine moral est intermédiaire entre ces deux extrêmes : non pas qu'il en soit séparé, mais il les relie. Il exprime cette sorte de découverte par chaque conscience de son identité avec d'autres consciences qui exige que le moi n'agisse jamais d'une manière partiale à l'égard de soi et que sa conduite à l'égard de lui-même et à l'égard d'autrui soit réglée par les mêmes lois. De là le fondement rationnel de la moralité qui peut nous faire penser que c'est Kant qui de tous les moralistes a le mieux dégagé l'originalité de la valeur morale bien que celle-ci trouve une sorte d'image grossière dans l'action exercée par la société sur chacun de ses membres et une justification dernière dans l'idée d'une puissance spirituelle souveraine qui ne cesse de la rendre présente et vivante dans notre conscience.

Il est naturel que, si le propre de la valeur morale c'est de nous arracher à l'égoïsme et de s'exprimer par des formules dont la valeur est universelle sans faire acception de personne, on puisse considérer cette valeur comme d'origine exclusivement rationnelle. Et c'est pour cela que Kant oppose à la raison théorique la raison pratique, en montrant que si la première fonde la nécessité de ses lois sur les conditions de possibilité de toute expérience, la seconde ne peut qu'exiger que la volonté s'y conforme : de telle sorte que la nécessité qui régnait dans l'ordre de la théorie se convertit en obligation dans l'ordre de la pratique. Telles sont les raisons par lesquelles Kant veut maintenir à la moralité un caractère exclusivement formel, sans lequel elle perdrait, semble-t-il, son universalité et sa pureté. Mais cette universalité et cette pureté peuvent être obtenues autrement. Kant les explique et les déduit plutôt qu'il ne nous en donne une expérience actuelle. Lui-même fait du devoir une sorte de fait primitif dans lequel

la valeur devient immédiatement présente à la conscience et qui est infiniment éloigné de toute démarche que nous appelons habituellement rationnelle. Et si l'on peut unir dans une sorte de paradoxe les deux termes contradictoires en définissant le devoir comme « le fait de la raison », cela ne permet pas de dissimuler que ce fait qui est le même pour le savant et pour l'ignorant participe de la nature du sentiment : nous disons le sentiment du devoir. Il y a plus : la morale du cœur que l'on a considérée souvent à juste titre comme en opposition avec la morale de la raison théorique n'est pas en opposition autant qu'on le croit avec la morale de la raison pratique. Et cette interprétation du kantisme lui-même trouve une confirmation suffisante dans l'influence exercée sur son développement par la morale de Rousseau. Rousseau et Kant ont été l'un et l'autre pénétrés par le christianisme. Ils en ont donné une sorte de transposition, Rousseau en invoquant le témoignage immédiat de la conscience commune, Kant en y joignant une superstructure philosophique. Alléguera-t-on comme l'a fait Kant que cet appel au cœur est un appel à la nature et que le cœur ne connaît que les affinités électives. Mais cela n'est pas vrai sans doute, si le cœur, tel qu'il s'exprime par la sympathie et par l'amour n'est la rupture de l'égoïsme que parce qu'il est la découverte de la communion humaine. Il y a un péril dans les affinités électives, c'est qu'elles soient seulement un prolongement de l'égoïsme. On reconnaît qu'il n'en est pas ainsi à ce signe que l'amitié ou l'amour en nous attachant à un être particulier, au lieu de nous séparer des autres êtres nous les font aimer davantage. On peut penser qu'il y a une « pureté du cœur » qui est dépouillée de tous les attraits sensibles et dans laquelle l'esprit nous révèle sa spontanéité désintéressée d'une manière plus parfaite encore que dans son activité proprement rationnelle. On peut dire que la morale du cœur met en action l'universalité de la valeur morale, au lieu de se contenter de la penser. Elle pénètre plus profondément dans l'essence de cette valeur telle que nous

l'avons définie au début du chapitre en nous obligeant à nous mettre non pas en présence d'une loi, mais en présence d'une personne. On pourrait aller plus loin et dire que c'est le cœur seul qui nous découvre la présence d'une autre personne, et que la connaissance proprement dite n'atteint que des choses : un être n'est pour nous un moi semblable à notre moi, un vivant, une personne qu'à partir du moment où nous commençons à éprouver pour lui le même intérêt que pour nous-même, où nous sommes touchés par ce qui l'atteint comme par ce qui nous atteint, où nous commençons à ne faire qu'un avec lui, c'est-à-dire à l'aimer. De plus, nous sommes ici au delà du commandement. Car on sait qu'il est difficile de produire l'obéissance au commandement autrement qu'en invoquant des mobiles empruntés à la sensibilité : ce mobile est souvent une crainte empruntée soit aux morales d'inspiration sociologique ou aux morales théologiques dans lesquelles dominent les préoccupations eschatologiques. Mais on repousse la crainte pour lui substituer le respect, bien qu'on soit obligé d'avouer le caractère mystérieux et pourtant nécessaire de cette sorte de projection de la rationalité à l'intérieur de l'affectivité. Pourtant on sait bien que le plus haut degré de la vie morale n'est atteint que là où le commandement n'est pas seulement craint, ou respecté, mais là où il est [aimé] (1). Mais en ce point aussi le commandement s'évanouit. Or on n'aime que des personnes et l'amour du commandement c'est l'amour de tous ceux à l'égard desquels il m'oblige. De telle sorte que le commandement d'amour paraît la loi suprême et pour ainsi dire antinomique de la vie morale. Ce n'est pas assez de dire que le commandement doit céder la place à l'amour et que l'amour ne se commande pas. S'il est dans l'Évangile le précepte fondamental dont dépendent tous les autres et qui se suffit à lui-même, c'est parce qu'il nous oblige à dépasser à la fois l'égoïsme et les affinités électives. Il s'exprime

(1) Lecture douteuse. [*N. d. Éd.*]

par cette règle qu'il faut traiter les autres hommes comme soi-même, établir entre eux une parfaite égalité et faire son prochain de tout être qui est mis sur notre chemin. Mais cette universalité du cœur qui est comparable à celle de la raison n'est explicable que si au lieu de considérer le précepte d'aimer comme nous obligeant à faire jaillir de nous-même un amour qui n'y était pas, nous le considérons comme un appel à un sentiment qui est présent dans la conscience de chacun de nous qui est celui de notre solidarité et de notre identité avec tous les autres hommes, de telle sorte qu'il s'agit seulement de le réveiller là où l'égoïsme l'a enseveli. Or cela dépend de nous et peut être l'objet d'un commandement. De la même manière, bien que l'intelligence soit inégalement développée chez les différents individus c'est un devoir pour nous de l'exercer. Ainsi on peut nous commander de penser, comme nous commander d'aimer, ce qui veut dire de refouler les obstacles qui empêchent en nous une certaine spontanéité d'entrer en jeu, et non point de lui substituer une activité artificielle destinée à en tenir lieu. Ce qui s'applique de la même manière à toutes les fonctions de la conscience.

La valeur morale précisément parce qu'elle a un caractère impératif (1) et qu'elle suppose la dualité en nous de la nature

(1) On pourrait déduire le caractère impératif de la valeur morale qui ne se retrouve pas dans les autres valeurs, du moins au même degré et dont on peut dire qu'aux yeux de la plupart des hommes il en forme l'essence même, de la définition que nous avons donnée de la moralité au début en disant qu'elle a pour domaine les rapports des hommes les uns à l'égard des autres. Car on peut bien vouloir fonder ce caractère impératif sur des notions abstraites. En fait tout impératif implique une autorité, le rapport de l'homme avec l'homme. C'est là cette autorité que l'on retrouve d'une manière anonyme dans les lois sociales et juridiques avec lesquelles les lois morales gardent toujours une indéniable affinité. La loi morale, c'est ce que les autres hommes exigent de moi pour que je ne sois pas une entrave au développement de leur vie personnelle : c'est aussi ce que j'exige de moi-même pour ne pas devenir une entrave à cet épanouissement de la personne en moi ou en autrui. La société n'est qu'un moyen au service de cette fin. Aussi l'exigence morale commence-t-elle en effet avec l'exigence sociale, mais elle l'implique et elle la dépasse. On comprend aussi comment dans cette interdépendance des personnes qui les rend toutes solidaires les unes des autres les règles doivent d'abord être des règles négatives, mais se changent en règles positives dès que la conscience s'affine, et comment en même temps la moralité à mesure qu'elle s'élève cesse d'avoir besoin de l'obligation et même la rejette.

et du vouloir se présente principalement sous une forme négative comme la valeur juridique. Pourtant nul ne peut douter que la valeur ne soit essentiellement positive et même dans chaque chose l'essence même de la positivité. Aussi les règles négatives mettent en lumière l'élément premier et inaliénable de la moralité, mais non point l'élément constitutif le plus profond. Il y a dans la morale un aspect ascétique par lequel elle combat la nature dans la mesure où la nature se réduisant à l'égoïsme est un obstacle à la solidarité des êtres individuels dans le tout de l'humanité. Mais ni l'égoïsme n'épuise la nature, ni la nature ne doit être reniée par la moralité qui a besoin de la spontanéité et qui au lieu de la détruire pour lui substituer dans la volonté une activité toute différente en est la pointe la plus délicate. Aussi les préceptes négatifs ne sont-ils que la contrepartie de certains principes positifs qu'il s'agit de dégager et de mettre en œuvre. « Ne tue point, ne vole pas, ne mens point. » Est-ce à ces trois principes qu'il faut réduire la moralité ? Ils n'ont de sens qu'à condition que la vie d'autrui, le bien d'autrui, la vérité pour autrui nous soient aussi précieux que notre vie, qu'un bien, que la vérité pour nous, à condition que nous les respections comme les nôtres, que nous les défendions comme les nôtres, que nous en favorisions le développement comme nous le faisons pour les nôtres. Sans doute on peut dire que le précepte ne prend un caractère négatif que lorsque la violation d'un précepte positif produit en nous une protestation de la conscience. Et tel est le rôle de la négation dans la vie de l'esprit tout entière : elle est révélatrice. Cette conversion du négatif en positif manifeste précisément ce caractère d'universalité qui est inséparable du moi, qui est incapable de se poser lui-même dans l'absolu comme une individualité pure.

Nous retrouvons donc ici la participation comme la définition même du moi. De telle sorte que l'égoïsme qui exprime une subordination du tout à l'individu au lieu d'une subordination de l'individu au tout, n'est sur le terrain pratique le contraire de la valeur

morale (et par conséquent le point de convergence de toutes les formes de l'immoralité) que parce qu'il est aussi, sur le terrain théorique, le contraire de la valeur intellectuelle (c'est-à-dire une erreur et peut-être même l'origine de toutes les erreurs). Ce qui montre assez bien le parallélisme de toutes les valeurs et leur identité radicale à travers la diversité de leurs espèces. L'égoïsme n'est considéré comme le fait de la nature que pour celui qui établit un divorce absolu entre la nature et la conscience : mais si la conscience au contraire est ce surgeon de la nature qui nous permet de l'embrasser du regard et de l'assumer tout entière, la conscience est d'abord raison dans la mesure où elle nous oblige à dépasser en nous cette individualité que nous tenons de la nature ; car la raison c'est l'affirmation de cette universalité qu'elle rappelle perpétuellement à l'individualité, dès que celle-ci est tentée de l'oublier. C'est pour cela qu'elle s'exprime par l'obligation. L'obligation empêche l'individu de se prendre pour le tout, lui montre sans cesse d'autres individus ayant les mêmes droits que lui, qu'elle garantit contre ses propres empiètements : c'est pour cela qu'elle s'exprime d'abord par des règles négatives. Les lois qu'elle énonce sont celles d'une nature qui en chaque point aurait engendré la conscience d'elle-même c'est-à-dire se montrerait dans chaque individu soucieuse du sort de tous les individus qui la forment : c'est parce que dans chaque individu, la préoccupation du tout qui le dépasse ne peut être qu'une pensée, que nous mettons l'esprit au-dessus de la nature et considérons toutes les valeurs comme spirituelles. Mais il n'y aura jamais de nature conforme aux lois de l'obligation morale précisément parce que la conversion de la nature en conscience dans chaque individu est l'œuvre d'une liberté et par conséquent n'est jamais achevée, mais est toujours en péril, peut toujours être mise en question et même être toujours refusée. Ajoutons encore que la conversion des règles négatives en règles positives n'est possible qu'au moment où la raison se change en amour : la raison propose à la volonté une législation

idéale, elle définit et interdit toutes les infractions qui peuvent lui porter atteinte et qui la nient. Ce qui lui suffit semble-t-il pour qu'elle puisse garder son intégrité. Mais pour être assuré que cette législation sera appliquée, pour trouver un mobile qui nous pousse à la mettre en œuvre, pour que, au lieu de nous contenter d'un conformisme abstrait et universel vis-à-vis d'elle, nous sachions lui donner un contenu concret et particulier dans toutes les situations où nous serons placés, il nous faut trouver un principe intérieur à l'individu lui-même, dont l'origine soit dans la nature et dont notre volonté se rendra solidaire, lui empruntant son énergie et le spiritualisant toujours davantage, qui mette à chaque instant la conscience non pas en présence d'une loi, mais d'une autre conscience à l'égard de laquelle elle doit agir, et qui soit une raison véritablement pratique : or, une telle raison dès qu'elle devient efficace et vivante, c'est l'amour.

Jusqu'ici nous avons examiné la valeur morale en tant qu'elle s'exprime par des règles supra-individuelles, que ces règles soient d'origine sociale ou d'origine rationnelle (la distinction entre les deux interprétations est moins décisive qu'on ne croit si dans la perspective sociologique la raison elle-même est un produit de la société). Par conséquent la morale ressemble à la science : elle a comme elle un caractère abstrait ; ce qui était nécessité dans l'ordre théorique se change en obligation dans l'ordre pratique, mais cette obligation n'est pas sans rapport avec la nécessité : il y a une nécessité morale qui est l'impossibilité de droit, sinon de fait, d'agir contrairement à la valeur dès qu'elle est reconnue. Dans l'intellectualisme cette impossibilité de droit est aussi une impossibilité de fait. Comme le dit Kant la nature agit selon des lois et la volonté par la représentation des lois. Seulement quand nous disons que la nature agit selon des lois nous entendons encore que nous ne pouvons nous représenter la nature que par la conformité des phénomènes à des lois. Et cette repré-

sentation des lois suffirait aussi à une morale purement théorique. Seulement il n'y a pas de morale théorique, toute morale est pratique et suppose précisément une distinction et une indépendance au moins apparente entre l'intelligence et la volonté.

Sans doute l'intellectualisme alléguera que cette indépendance est moins parfaite que l'on ne croit, que la volonté agit toujours conformément à quelque représentation, que la faute est toujours l'effet de l'ignorance ou de l'erreur comme le voulait Socrate et que les idées elles-mêmes ne sont jamais de purs objets de contemplation. De fait, il est impossible d'introduire un divorce radical entre l'intelligence et la volonté qui se distinguent par leur objet plus que par leur nature et qui expriment deux modes d'activité de la même conscience dans lesquels son unité se trouve toujours engagée. Transformer le sensible en idées pour incarner les idées dans le sensible, telle est la loi de la participation, c'est-à-dire la loi de la conscience. Seulement cette relation de l'idée et du sensible l'intelligence scientifique la dégage de la nature, tandis que la volonté morale doit la créer. Par conséquent dans la mesure où la volonté peut être pensée, c'est-à-dire appartient à la conscience et par conséquent dans la mesure où il y a des idées pratiques, ces idées n'ont de sens que pour celui qui les réalise : elles ne peuvent pas rester à l'état purement théorique. De même que l'on ne dirait pas du savant qu'il possède une connaissance si cette connaissance demeurait à l'état de concept ou si le concept ne venait pas coïncider avec le phénomène, de même nul ne peut croire détenir une vérité morale qu'au moment où cette vérité pénètre son activité : elle ne devient effective qu'en devenant efficace. Malgré le paradoxe nous dirons que celui qui connaît la justice n'est point celui qui, n'ayant l'expérience que de l'injustice, mesure la distance qui la sépare de la justice et forme ainsi de celle-ci une représentation en quelque sorte idéale, mais celui qui met en œuvre la justice et en réalise dans sa conscience la présence vivante même s'il bronche sur sa définition. Sur ce

point Kant avait bien vu que la raison pratique n'a pas besoin de connaissance empruntée à la raison théorique. Seulement la volonté ne se distinguait pas de la raison même en tant qu'elle est législatrice et pratique et il la considérait comme radicalement opposée à la nature alors qu'elle est le lien même qui les unit. Il y a dans le kantisme un manichéisme latent. La nature doit être surmontée et non transfigurée ; elle est un obstacle et non un instrument de la moralité ; elle est exclue de l'échelle des valeurs au lieu d'en être un degré sans lequel il serait impossible de s'élever au-dessus, et qui reste toujours solidaire de ce qui le dépasse. La liberté enfin, c'est la volonté en tant qu'elle est rationnelle, ce n'est pas le libre arbitre qui oscille entre la raison et la nature ou si l'on veut entre la liberté et l'esclavage.

La charité et la valeur de l'individu

C'est que la valeur morale en effet ne réside pas dans l'universel pur, en tant qu'il commande la pratique, mais dans une certaine liaison de l'universel et de l'individuel qui intègre aussi l'individuel. Comme la science même la plus abstraite ne démontre son efficacité que là où elle parvient à rejoindre le fait, ainsi la loi morale ne prend sa véritable signification qu'au moment où au lieu d'abolir l'individuel en nous elle l'engage et lui assigne une vocation inaliénable. La vie morale, c'est l'universel assumé par un individu. C'est cette liaison qui fait de l'individu une personne. Et c'est parce que cette liaison est toujours réalisée par un acte qu'on peut considérer la personne elle-même comme un idéal. C'est dans le même sens que nous considérons la personne comme étant la suprême valeur morale. Elle n'a d'existence que par l'exercice d'une liberté, mais d'une liberté qui en tant que liberté pure est liée à l'absolu et qui en émane, mais qui est aussi une liberté qui agit dans le monde, qui est toujours la liberté de quelqu'un et qui doit toujours faire face à une situation parti-

culière. Et l'action morale est bien celle que l'on peut vouloir toujours et partout selon la règle de Kant, mais qui en même temps est toujours unique parce qu'elle est accomplie par un individu qui n'est jamais le même dans des circonstances qui sont toujours différentes. En ce sens, par opposition au concept, l'action morale ne se répète jamais dans le temps. Il faut l'inventer toujours. Elle est éternelle dans sa source et toujours nouvelle dans son opération. Elle dépasse singulièrement la forme universelle de l'obligation ; elle nous la fait oublier dans cette libre création par laquelle l'être accomplit dans la situation unique où il est placé une action qu'il est seul à pouvoir faire. La difficulté de la vie morale réside beaucoup moins dans les règles que dans la manière même dont il faut les mettre en œuvre. C'est sur le terrain de l'individuel que nous pouvons atteindre la qualité qui est l'essence propre de toute valeur, *celle-ci réside toujours au point de rencontre de l'abstrait et du concret.* C'est ainsi que l'universalité des lois de la science, loin d'anéantir la réalité du fait historique trouve en lui sa justification. Et le fait de laboratoire est lui-même un fait historique. La beauté est comme une touche de l'universel sur chaque chose, mais une création esthétique est toujours une œuvre unique et irrecommençable. De même les devoirs moraux sont des devoirs universels à l'égard du prochain, bien que ce ne soit jamais le même homme qui agisse, ni à l'égard du même homme et que la situation ne soit jamais la même. Ainsi, loin que l'action morale consiste à traiter tous les êtres également, elle consiste plutôt à les traiter inégalement, mais selon cette règle égale qui consiste à agir toujours selon ces inégalités. On sent ici que la conception de la valeur peut s'orienter dans deux sens en apparence opposés selon que l'homme étant réduit à son essence purement abstraite, l'action consiste à négliger en soi et en autrui toutes les différences et à faire comme si elles n'existaient pas, ou qu'au contraire elle consiste à tenir compte avec la plus extrême délicatesse de la plus humble

de ces différences de telle sorte que l'action la meilleure soit toujours celle qui convient le mieux aussi bien à moi-même qu'à autrui et qui traduit le plus fidèlement la relation concrète qui nous unit. Alors le moi individuel retrouve sa place dans le monde comme dans la goutte de sang dont Pascal disait qu'elle avait été versée pour lui sur la croix : une communication vivante est créée entre les personnes qui ne menace jamais de s'abolir dans l'anonymat de la règle formelle. Chez l'honnête homme comme chez le savant l'individuel doit être sauvé au lieu d'être anéanti : il ne l'est que parce que l'universel a besoin de lui pour s'incarner et ne peut acquérir lui-même l'existence qu'en pénétrant dans l'unicité du concret en le soumettant à sa loi. Alors on voit l'universel exiger l'individualisation de la maxime au lieu de l'exclure et coïncider avec l'individuel au lieu de le contredire.

Dès lors il devient facile de démontrer le rôle des facteurs individuels dans la constitution de la valeur morale : tout d'abord il faut qu'elle garantisse le respect de l'individuel comme tel, ce que l'on pourrait appeler la valeur de l'unique. Par là seulement j'acquiers dans le monde un rôle qui ne peut appartenir qu'à moi seul ; l'individualité, en tant qu'elle ne peut pas se répéter élève chaque moi jusqu'à l'absolu en le rendant participant de l'œuvre de la création et co-créateur du monde dans un domaine où il est proprement irremplaçable. Qu'il y ait tant d'hommes qui reproduisent la même idée de l'homme, mais de telle manière qu'aucun d'eux n'est identique à aucun autre, cela, au lieu d'être un mal qu'il faut abolir, doit être la source d'un bien qui ne cesse de se diversifier et de se renouveler à l'infini. Cette multiplicité arithmétique n'est que la forme abstraite d'une multiplicité qualitative qui lui donne sa véritable signification. Le propre de la moralité c'est, au lieu de nier l'essence individuelle, de la découvrir et de lui être fidèle : par là seulement nos actions auront ces caractères de sincérité et d'authenticité qui disparaissent dans l'uniformité du commandement. Mais peut-être faut-il dire que

rechercher cette essence de soi, c'est rechercher la meilleure partie de soi, celle par laquelle notre essence se définit comme une essence affirmative et non comme une essence négative. Peut-être même le propre de la valeur morale consiste-t-il dans cette sorte de transposition du négatif au positif de toutes les facultés de la conscience où l'on substitue sans cesse le oui au non et la considération des tâches qui nous appellent à celle de tous les biens qui nous sont refusés. Mais par là aussi il arrive que nous découvrons toujours en nous de nouvelles possibilités que le propre de la morale est de mettre en œuvre. Dans la recherche et dans l'actualisation de ces possibilités, l'homme est à la fois cause et effet de lui-même. Ce qui nous permet de dépasser singulièrement la conception de la morale fondée sur des interdictions et permet de donner à tous ses préceptes une fécondité indéfinie. Mais notre attitude à l'égard d'autrui sera la même qu'à l'égard de notre propre moi : il s'agira de le traiter lui aussi comme un moi, de lui apprendre à se trouver, de l'aider à se réaliser. C'est là sans doute la charité véritable qui fait que chaque être se sent appelé par son nom, distingué de tous les êtres, reconnu dans l'originalité inaliénable de son moi qui, au lieu de se resserrer sur lui-même dans une sorte de honte de soi, se découvre et s'épanouit. La charité c'est moins encore le don que je fais de moi-même aux autres êtres que le don que je leur fais d'eux-mêmes à eux-mêmes. La justice ne connaît encore que ce qu'il y a d'anonyme et de commun dans tous les êtres : elle ne reconnaît la différence qui existe entre eux que pour leur appliquer une proportion invariable. Elle est l'œuvre de la pensée qui calcule et qui pèse, c'est-à-dire qui a plus de regard pour les actions qui sont encore des choses que pour les personnes. Elle s'exerce en présence d'un équilibre rompu et cherche à le rétablir. Penser, c'est compenser ; la punition comme la récompense sont des compensations. Et pour être juste, il faut savoir les ajuster. Mais au delà de la justice qui ne connaît dans l'individu que le terme d'application de la loi, la charité atteint

dans l'individu ce qui le fait tel et non autre. Et c'est parce que l'individu recèle lui-même une richesse inépuisable que la charité est elle-même d'une fécondité infinie.

Il y a plus : la justice bien qu'universelle dans son principe traite les individus comme des êtres séparés : elle donne à chacun ce à quoi il a droit. De telle sorte qu'elle a son fondement dans ce qui en effet sépare les individus les uns des autres, c'est-à-dire dans leur existence corporelle, plutôt que dans leur essence spirituelle. Au lieu que la charité dont le propre est d'atteindre dans chaque être la racine du moi individuel comble au lieu de le creuser l'intervalle qui sépare les individus les uns des autres. Car elle se fonde non pas sur cette identité abstraite qui fait d'eux des individus séparés, mais sur un contact actuel et irremplaçable entre tel moi et tel autre moi. Elle est la découverte de leur communauté spirituelle, où l'individu découvre son intimité la plus secrète, qui s'ouvre miraculeusement sous le regard d'autrui. La charité seule dépasse l'apparence individuelle et pénètre au-dedans même de chaque conscience. On ne s'étonnera pas par conséquent que les puissances par lesquelles le moi s'individualise, en particulier la sensibilité, jouent dans la charité un rôle prépondérant. Peut-être même la charité est-elle au point où l'amour de soi se convertit en amour de l'autre. La justice a le droit de méconnaître la sensibilité, sinon sous cette forme du sentiment de la justice qui comme le respect de la loi pour Kant est une sorte de reflet de la raison en elle : c'est à peu près dans le même sens que l'on pourrait considérer la honte comme caractéristique de la moralité.

Bien que nous puissions éprouver un sentiment de révolte devant la valeur quand elle est violée, ou le sentiment de notre indignité quand nous voyons à quel point nous lui sommes infidèle, toutefois, le propre de la sensibilité c'est d'établir une communication entre les différents êtres dans la partie proprement individuelle de la nature : et la moralité commence avec cette compas-

sion que nous éprouvons pour la douleur dans laquelle l'individu éprouve sa propre misère pour se terminer par le sacrifice qui porte jusqu'à l'absolu ce renversement de l'amour de soi en amour d'autrui qui est la caractéristique la plus profonde de la valeur morale. Ici la loi fondamentale de l'Évangile qui n'est pas : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fît à toi-même », mais : « Fais à autrui ce que tu voudrais que l'on te fît », et qui est une sorte de rationalisation de l'affectivité elle-même, où l'égoïsme qui se détruit en s'universalisant reste cependant le modèle de ces sentiments forts que l'on ne peut pas demander à la conscience de dépasser, reçoit une forme nouvelle et paradoxale dont nous savons bien qu'elle est l'essence même de la pratique morale : c'est que je fais pour autrui non pas seulement ce que je ne demande pas, mais ce que je ne ferais pas pour moi-même ; or nous observons ici la plus extraordinaire transvaluation d'un bien, qui lorsque je le recherche pour moi-même relève de la nature mais qui relève de la moralité dès que je le recherche pour un autre. Cette transvaluation n'a pas été observée suffisamment jusqu'ici par les moralistes ou bien elle a paru une sorte de paradoxe qui ternit l'universalité de la loi. Mais elle est le chemin par lequel le monde de la nature est traversé et dépassé, et sans elle ce n'est pas seulement le sacrifice, c'est l'acte de charité le plus humble qui cesserait de trouver une explication.

Il faut accepter ce miracle que ce que je fais pour autrui et qui est le bien quand je le fais pour lui puisse être le mal si je le fais pour moi. Ce qui montre assez clairement que l'activité morale est tournée vers autrui, de la même manière que la connaissance est tournée vers l'objet. De telle sorte que c'est en sortant d'elles-mêmes que l'intelligence et la volonté croissent et fructifient : ce qui diminue singulièrement le rôle que l'on a prêté souvent à l'introspection ou à la culture de soi qui demeurent stériles si elles enferment le moi dans la solitude de ses possibilités sans les exercer. L'unité du monde provient précisément de cette réci-

procité et de ces effets de retour qui font que l'intelligence ne peut acquérir des idées qu'en pensant des objets et la volonté acquérir des vertus qu'en prenant pour fin des volontés autres que la sienne. C'est en soutenant d'autres êtres dans l'existence que je fonde l'existence qui m'est propre ; de telle sorte qu'il faut se perdre pour se trouver et que c'est la destruction du moi naturel non pas par un ascétisme stérile, où triomphe subtilement l'amour-propre, mais par une consécration au service d'autrui où il doit achever de se consumer, qui fonde le moi spirituel en le délivrant des chaînes qui l'attachaient au corps.

La valeur doit être considérée comme formant le principe qui permet aux hommes à la fois de se séparer et de s'unir. Elle les sépare les uns des autres : elle est le témoignage de leurs différences, de cette perspective que chacun d'eux a prise sur l'idéal, qui suffit à l'opposer à tous les autres et à créer entre eux une mésentente et parfois une lutte. Il n'y a pas de lutte plus grave, ni qui s'accompagne d'une meilleure conscience et de plus de mépris pour l'adversaire que la lutte où la valeur se trouve engagée. Ce qui la rend possible, ce n'est pas seulement la variété des aspects sous lesquels la valeur se révèle à chaque conscience : c'est encore l'infinité de la valeur elle-même, qui est toujours au delà de tout ce qu'il est possible d'observer ou de connaître. Or il est évident que cette infinité notre conscience la découvre toujours dans le mouvement même qui la porte vers l'idéal, au lieu que chez autrui, nous ne voyons jamais que ce qu'il nous montre, c'est-à-dire le point même où il semble que ce mouvement se soit arrêté. Pourtant il suffirait semble-t-il de prêter à autrui cette même intériorité que nous lui refusons toujours, cette sorte d'élan infini qui est la marque même de l'esprit et dont toute action nous montre seulement les limites, il suffirait d'apercevoir que de cet infini lui-même toute valeur que nous posons n'est qu'une détermination particulière, qu'elle requiert d'autres déterminations qu'il appartient à d'autres êtres de poser et qui la soutiennent

au lieu de la ruiner pour que tous les individus se sentent unis dans la mise en œuvre de ce monde des valeurs qui exige la coopération des vocations les plus différentes.

De la valeur morale à la valeur spirituelle

L'obligation est sans doute le caractère fondamental de la valeur morale, mais au sens le plus limité de cette expression, en tant qu'elle s'exprime extérieurement par la subordination de l'individu à la société et intérieurement par la subordination de la sensibilité à la raison. On peut dire encore que l'obligation est un rappel à la considération de la valeur quand nous sommes portés à l'oublier, qu'elle nous éclaire et nous soutient dans nos défaillances et qu'étant une sollicitation de l'activité à faire toujours état de la hiérarchie des valeurs, elle est caractéristique de la valeur elle-même. Telle est la raison pour laquelle elle a été appelée la valeur des valeurs (1). Mais cette expression peut être contestée. Car l'obligation naît de la rencontre de la valeur avec des résistances qu'elle nous demande de vaincre : elle est si l'on peut dire le témoin de sa présence, mais elle la dissimule plus encore qu'elle ne la montre. Dès que la valeur se découvre, c'est pour nous affranchir et non pour nous contraindre. Ceux qui ne connaissent que la loi du devoir restent toujours étrangers à eux-mêmes jusqu'au moment où ils font, sans penser au devoir, ce qu'ils faisaient tout à l'heure par respect du devoir. Ce que Kant lui-même a cherché à travers l'obligation, c'est la liberté qui, quand elle s'y soumet au point de se confondre avec elle, l'abolit. S'il croit atteindre en elle un absolu inconditionné, ce n'est pas qu'elle constitue elle-même cet absolu, c'est parce qu'elle est le signe de sa présence, de telle sorte qu'il se convertit en obligation dès que nous sentons contre lui ces résistances par lesquelles la nature

(1) BERGNER (Georges), *La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie*, Genève, 1908.

tente de se suffire. L'obligation est une notion mixte, effet de la rencontre entre la spontanéité naturelle et la spontanéité spirituelle, mais il ne faut pas rabaisser celle-ci en la rabaissant au niveau de l'autre. Il s'agit seulement de la délivrer. Telle est la raison pour laquelle la morale ne doit pas mépriser les dons et les sacrifier aux vertus. Le don dépasse la vertu et n'est jamais sans rapport avec la vertu qui consiste dans la découverte et le bon usage du don, mais il n'y a rien dans le don qui puisse fonder le mérite et dont il soit possible à l'amour-propre de s'enorgueillir, comme il le fait de la vertu, en corrompant son fruit. Le mépris du don est pire que le mépris de la nature qui est celui des instruments sans lesquels la volonté ne peut rien : car ici elle prétend se suffire et tout tirer d'elle-même, non seulement l'énergie matérielle dont elle dispose, et qui reste pour ainsi dire au-dessous d'elle, mais encore la puissance spirituelle dont elle participe et sans laquelle elle ne serait rien : elle imagine qu'elle la crée quand elle ne peut que l'accueillir ou la refuser.

Les valeurs morales paraissent être le faîte de la hiérarchie des valeurs. Car elles mettent en jeu la volonté, c'est-à-dire le moi en tant qu'il participe à la puissance créatrice, et en tant que cette puissance le moi l'exerce dans la formation de soi, et dans son rapport avec le moi d'autrui en tant qu'il forme avec lui une société spirituelle. La moralité, c'est la valeur en tant qu'elle descend à l'intérieur d'une expérience où l'esprit s'incarne dans une pluralité de personnes. Telle est la raison aussi pour laquelle les valeurs morales sont astreintes à prendre pied dans le monde des objets : c'est parce que c'est par l'intermédiaire des objets seulement qu'elles nous permettent d'atteindre les autres personnes et d'agir sur elles, de modifier sans cesse nos relations avec elles dans un monde qui est commun entre nous et elles et ne cesse de porter témoignage de nous à elles. L'action morale est une sortie du sujet, non pas vers l'objet, mais vers un autre sujet par le moyen de l'objet et qui permet à toutes les cons-

ciences cette action et cette passion réciproques qui les rend solidaires et mutuellement responsables de leur destin. Cependant on ne saurait méconnaître que les valeurs morales sont encore subordonnées aux conditions temporelles et matérielles de l'existence individuelle et sociale : c'est pour cela qu'elles s'expriment sous la forme de l'obligation qui n'est pas la liberté mais une exigence de libération et qui met en évidence la dualité de notre conscience ; qu'elles évoquent toujours une autorité et affectent la forme d'impératifs qui nous commandent ; qu'elles impliquent une universalité abstraite, c'est-à-dire une législation qui s'impose à l'individu au lieu de lui découvrir la vocation qui lui est propre ; qu'elles se défient de toute initiative originale et se manifestent principalement par des défenses comme si elles étaient soucieuses avant tout d'obtenir de notre conduite qu'elle soit conforme à une légalité (comme on voit le savant s'appliquer à réduire les différences) ; qu'elles mettent en jeu l'effort et la volonté comme pour nous forcer nous-mêmes et nous contraindre à aller au delà de ce que nous sommes ; qu'elles cherchent vainement à se contenter de l'intention qui détachée de l'action est la marque de notre impuissance ou de notre échec ; qu'elles cherchent toujours à changer la nature ou à créer une nature nouvelle comme le montre le passage du devoir à la vertu qui est une habitude ; qu'elles mettent en jeu le mérite dans lequel subsistent toujours des préoccupations d'amour-propre. Mais les valeurs morales ne peuvent nous suffire ; ce sont encore des valeurs spécifiques en corrélation avec la division des fonctions de la conscience. Elles sont subordonnées à des valeurs proprement spirituelles qui sont aussi le principe de toutes les autres et par lesquelles l'esprit s'affirme lui-même comme valeur absolue, indépendamment de toute relation avec le monde de l'expérience, à l'intérieur duquel pourtant il pénètre par l'intermédiaire des valeurs particulières. Les valeurs morales doivent être subordonnées aux valeurs spirituelles : elles les mettent en œuvre et les imitent sur le plan qui leur est propre

où les rapports avec les personnes se trouvent engagés, c'est-à-dire la participation des consciences particulières à l'esprit pur. Les valeurs proprement spirituelles sont à l'égard de l'esprit pur ce que les valeurs morales sont à l'égard de la personne ; elles nous mettent en contact avec la source prochaine de toute activité valorisante, qui est aussi la médiation omniprésente entre toutes les consciences. Ici les caractéristiques des valeurs morales se trouvent elles-mêmes dépassées : l'esprit réside dans l'exercice d'une activité pure qui transfigure notre expérience sans avoir besoin de s'y appliquer ; elle réalise l'unité de notre conscience et dénoue l'obligation en liberté : tout ce que la morale nous prescrit au nom d'une autorité jaillit de sa propre spontanéité, elle ne connaît aucune loi abstraite mais imprime à chaque être une vocation qui n'appartient qu'à lui seul ; elle nous enseigne à faire et non point à ne pas faire, elle est tellement au delà de la volonté qu'elle semble portée par une grâce ; en elle l'intention est efficace et produit immédiatement une transformation de l'âme sans avoir besoin de la matière comme instrument, la disposition permanente à agir selon la valeur sans créer pourtant une habitude du corps, et le mérite est oublié parce que l'être ne peut plus distinguer de ce qui lui est donné ce qu'il se donne à lui-même.

La valeur morale, l'habitude et le temps

Il y a dans la valeur morale cette sorte de contradiction qui est inséparable de la conception même de la valeur en général, que l'on doit chercher à obtenir un règne de la vertu qui se substituerait peu à peu au règne de la nature et finirait par constituer une sorte de nature nouvelle. Le bien ne peut être pour nous une valeur qu'à condition que nous cherchions à faire qu'il devienne fait et il ne peut le devenir sans cesser du même coup d'être bien. C'est pour cela que l'action morale nous paraît toujours réformer la création naturelle mais destinée à produire une création nou-

velle. Là est sans doute l'illusion la plus grave que l'on puisse se faire à propos de la valeur morale qui ne se réalise pas dans un objet ou dans une nature (bien qu'elle exige la présence même de cet objet et de cette nature comme les moyens sans lesquels il lui serait impossible de se réaliser) mais à l'intérieur même de la volonté c'est-à-dire de la personne. Elle s'oppose par là à la valeur esthétique, qui bien qu'elle réside elle aussi dans l'esprit, ne se sépare jamais de la nature ou de l'objet et ne les prend pas seulement comme moyens, mais comme fins car la valeur esthétique essaie de transfigurer la nature pour la sauver au lieu que la valeur morale la traverse pour la dépasser. Telle est la raison aussi pour laquelle on ne peut pas se contenter de dire comme on le fait souvent que la science et la morale sont inverses l'une de l'autre, non pas seulement parce que la science considère l'être en tant que réalisé c'est-à-dire le passé, et la morale l'être en tant qu'il dépend de nous de le réaliser c'est-à-dire en tant qu'avenir, mais encore parce que la science essaie de conformer la pensée aux lois de la nature, au lieu que la morale essaie de conformer la nature aux lois de la pensée. Car outre que les lois de la nature sont aussi d'une certaine manière les lois de la pensée qui cherche dans la nature la condition de son intelligibilité, il faut dire que la volonté morale ne cherche pas à améliorer la nature, mais qu'elle cherche seulement à améliorer la personne ou les rapports entre les personnes : de cette amélioration la nature fournit tout au plus la condition ou la trace. Cependant on ne peut établir de rupture absolue entre la nature et la moralité, comme un certain manichéisme moral tend à le faire : et la moralité qui a besoin de la nature comme du milieu dans lequel elle se développe ne la combat pas toujours ; il arrive aussi qu'elle lui emprunte ses forces. Elle vit de ce contraste et de ce rapprochement incessant qui ne cessent de se réaliser entre ce que le devoir exige et ce que l'expérience nous montre, et c'est pour cela que la moralité tend si souvent à produire une sorte de façade trompeuse comme dans

l'hypocrisie, ou le *cant*. Nous savons bien qu'il n'y a pas de moralité sans incarnation de l'intention dans le phénomène : c'est pour cela que nous nous préoccupons quelquefois du seul phénomène et que nous ne pouvons jamais le négliger. La morale cherche donc à franchir la distance qui sépare l'idéal du réel, mais au moment où ils se rejoignent le bien coïncide avec le bonheur (comme le remarque Soloviev). Mais le bonheur n'est qu'un état de la sensibilité : il peut être un effet de la volonté morale, mais il n'en peut pas être la fin. Ce que celle-ci cherche à déterminer c'est un rapport entre des personnes, qui se prêtent un mutuel secours dans la réalisation de leurs possibilités ; ce rapport ne persiste qu'aussi longtemps qu'il est en péril, qu'il peut être ressuscité ou renié. Il faut qu'à chaque instant il soit remis en question. Telle est la raison pour laquelle la moralité imite d'une certaine manière la nature afin de ne point succomber toujours devant elle, et de rendre la durée solidaire de l'instant même où la décision morale s'est produite. Elle lutte contre cette dissolution et cet émiettement qui est inséparable de la succession temporelle. Elle cherche à emprunter leur constance aux lois de la nature sans pourtant abolir l'intemporalité de l'acte libre. Elle y parvient grâce à l'habitude dont on peut dire qu'elle est l'essence même de l'*éthique*, au sens où le propre de l'éthique, c'est non pas de m'enseigner ce que je dois faire dans une circonstance donnée, ni même de le faire sans que cette action ait de lendemain, ni laisse elle-même de trace, mais de transformer ou de constituer mon être même de telle sorte que mes actions deviennent seulement le moyen par lequel le moi se réalise et l'effet par lequel il s'exprime. Toutefois on peut observer ici encore une nouvelle expression de l'antinomie que l'on a précédemment signalée et qui nous oblige à considérer la vertu tantôt comme résidant seulement dans une habitude, comme le voulait Aristote (aucun acte, ni même une pluralité aussi grande que l'on voudra d'actes isolés ne suffisent à définir la vertu) tantôt comme impliquant au

contraire le refus de toutes les habitudes et un retour à chaque instant vers cette activité toujours nouvelle et créatrice par laquelle l'être cesse d'être une nature pour devenir un esprit.

Mais on ne saurait méconnaître que la vie morale nous engage dans le temps et il faut qu'elle l'utilise même si elle doit le surmonter, et qu'elle ne peut se passer du concours de la nature, même si elle la transfigure. De là le rôle joué par l'habitude qui sous sa forme la plus basse serait une discipline mécanique du corps et sous sa forme la plus élevée l'acte d'un esprit qui serait toujours esprit. La vertu est à mi-chemin entre ces deux extrêmes. C'est à sa première forme que Descartes veut que l'on fasse confiance dans la morale provisoire et avant que la volonté elle-même ait trouvé la règle rationnelle qu'elle doit suivre quand il demande que l'on suive les coutumes de son pays (qui sont comme les habitudes du corps social où nous vivons). Mais c'est contre elle que toute la méthode est dirigée, à travers le doute, et quand elle demande à l'esprit d'être un retour à la source, un recommencement de tous les instants : et il semble que cette contre-habitude soit comme une habitude au second sens, une présence constante de l'esprit à lui-même. C'est de l'habitude au premier sens que Pascal nous recommande de faire emploi quand il veut que l'on plie d'abord la machine, mais c'est pour acquérir une habitude au second sens qui au lieu d'être une simple obéissance de la conscience à un corps qui commande est une sorte de règne de l'esprit sur un corps qui ne lui résiste plus. La coutume sociale, l'habitude individuelle ont donc pour effet d'introduire dans le muable une sorte d'image permanente de l'éternité de l'esprit. La liaison entre le temporel et l'intemporel, le naturel et le spirituel, se trouve adéquatement représentée par le mot *habitus* dans l'emploi excellent qu'en font les thomistes lorsqu'ils en font une disposition acquise par laquelle une de nos facultés devient capable d'agir non plus selon la nature mais selon l'esprit, mais par une certaine

transformation de la nature à laquelle l'esprit demeure toujours présent et qu'il ne cesse de produire.

C'est une idée voisine que Ravaisson lui aussi, sous l'inspiration d'Aristote, se faisait de l'habitude lorsqu'il la considérait comme la régénération de notre activité et non point comme sa corruption, ce que l'on ne peut entendre qu'à condition que cette activité en triomphant des résistances de la matière accentue son caractère spirituel au lieu de l'effacer. Les philosophes modernes qui ont considéré la fidélité comme le modèle même de la vertu ont poursuivi la réalisation de cette constance dans le temps qui apparaît comme inséparable de la valeur morale : mais dans la fidélité cette constance est obtenue visiblement par un acte de volonté constamment renouvelé ; c'est donc une négation de l'habitude, ou du moins c'en est une spiritualisation, une transformation par le dedans. Et l'intérêt que présente ici la fidélité vient de la manière dont elle engage la personne : car d'une part il s'agit moins d'être fidèle à une démarche isolée et pour ainsi dire matérialisée qu'à moi-même en tant que je suis l'auteur responsable d'une telle démarche ; et d'une manière plus profonde la fidélité est toujours fidélité à ma propre essence et même recherche et découverte de cette essence, de telle sorte que la source de la fidélité est moins dans le lien que j'établis entre mon présent et mon passé que dans le lien que j'établis dans mon présent même entre la partie transitoire de mon être et sa partie éternelle ; mais la fidélité engage la personne en un second sens, c'est qu'elle est fidélité non pas seulement à moi-même, mais à une autre personne, de telle sorte qu'elle met en lumière les rapports des personnes entre elles qui forment l'essence de la valeur morale et qui doivent eux-mêmes non pas être livrés à la variabilité de ce qui passe, de ce qui apparaît et disparaît à chaque instant, mais assurer à travers ce qui passe la sauvegarde de ce qui ne passe pas parce qu'il est dans le relatif la manifestation de l'absolu.

Ainsi nous retrouvons ce caractère par lequel tout ce qui a

pour nous une valeur aspire à durer, et pour ainsi dire à triompher du temps en remplissant le temps. Nous voulons que l'instant même s'éternise comme s'il était une trouée dans l'éternité. Ce qui est sans valeur, c'est aussi ce qui se dissout dans le temps. Ce n'est pas la volonté de durer qui constitue la valeur. Mais il n'y a rien qui n'ait une valeur et qui par là même ne commence à durer. « La morale, dit un moraliste contemporain, c'est le goût de ce qui est pur et *défie le temps*. C'est le mépris du relâchement. » Comme si pour que les choses s'abolissent il suffisait de les laisser faire, et qu'on ne pût les faire durer que par une sorte de tension continue, où l'esprit et non pas seulement la volonté fût toujours en éveil. Ainsi nous avons observé déjà une relation singulièrement étroite entre les deux notions de durée et de qualité. Et s'il y a dans la matière une sorte de durée [pour ainsi dire] inerte qui est encore une résistance à la dissolution, à l'érosion, on sait que le propre de la vie de l'esprit c'est d'être toujours en péril, de telle sorte que la valeur la plus haute est aussi là où nous sommes capables de faire durer les choses les plus fragiles, celles qui ne trouvent dans la matière qu'un obstacle et non point un soutien. Et l'on peut dire qu'à la limite la valeur ne fait qu'un avec l'esprit qui est si fragile que l'on peut dire qu'il n'est rien et qui retourne à rien dès qu'il cesse d'être régénéré par cet acte intérieur et étranger au monde qui n'a jamais d'autre existence que celle qu'il se donne toujours à lui-même. L'empirisme de l'instant ne produit que la morale du plaisir, qui possède une apparence de valeur lorsque la conscience est réduite à la passivité et au devenir, mais le plaisir est le contraire du Bien si le bien dérive d'une activité qui étant supérieure au temps, le produit au lieu de le subir, lie entre eux ses différents instants, au lieu de se laisser diviser par eux et introduit partout avec elle sa propre unité spirituelle.

Ontologie du devoir et ontologie du bien

Il y a une ontologie du devoir qui n'est pas seulement celle de la raison, qui fonde seulement l'universalité abstraite de la loi, mais qui est celle de la personne en tant qu'elle se constitue elle-même dans le temps et qu'il y a devant elle un avenir qu'il dépend d'elle de remplir. On n'est frappé en général que par ce caractère du devoir qui oblige l'individu à se soumettre, à ne point se séparer du tout dont il fait partie, mais à s'y intégrer. Ainsi le devoir est familial, professionnel, national ou humain, la rationalité exprimant la forme la plus générale de ces obligations particulières, qui les dépasse, mais qui doit les comprendre et les accorder. Ainsi éclate le caractère propre du devoir d'être une règle, mais le mot devoir exprime aussi qu'il est une exigence de réalisation, il exprime le passage du possible à l'être dans la mesure où la responsabilité nous en est remise, et où il nous est impossible de la récuser.

A cet égard il y a une ambiguïté dans l'emploi du mot devoir que la métaphysique ne peut élucider qu'en la justifiant. Quand nous disons qu'une chose doit être, ce que nous cherchons à exprimer souvent, c'est l'inéluctable nécessité avec laquelle elle se produira : telle est en effet la condition des choses matérielles, dans lesquelles la volonté n'intervient pas. Dès que celle-ci entre en jeu, cette nécessité cesse, mais une obligation intervient. Or il y a une idée commune qui contient en elle le devoir-être de la nécessité et le devoir-être de l'obligation : c'est celle-ci, que nous ne pouvons pas échapper au temps ni par conséquent éviter à chaque instant le passage du présent à l'avenir. Là est le devoir-être fondamental dont les deux autres ne sont que des modes particuliers en rapport avec les formes d'existence qui effectuent le passage. Quand nous considérons les choses en tant que choses, c'est-à-dire les phénomènes comme tels, le passage est nécessaire, et le propre de la science c'est de déterminer, c'est-à-dire de définir,

les termes entre lesquels il se produit. Nous sommes sûrs que l'avenir se produira : la science nous enseigne quel sera le futur de ce présent, c'est-à-dire nous enseigne à considérer ce présent comme cause. Mais quand nous considérons non plus des choses extérieures à nous, c'est-à-dire des phénomènes, mais l'activité même qui nous fait être et dont dépend à la fois notre propre avenir, et dans la mesure où nul être n'est isolé, l'avenir du monde, alors l'avenir ne peut se produire qu'avec nous et par nous. De telle sorte que nous ne pouvons pas le laisser sans détermination et nous borner à l'attendre comme le ferait un spectateur pur qui refuserait de faire la science : c'est à nous de le déterminer par une démarche de notre volonté.

L'obligation naît par conséquent de l'exigence qui nous est imposée de passer de l'indétermination de l'avenir à sa détermination, par un acte qui est nôtre c'est-à-dire conscient et que nous pouvons par conséquent justifier à nos propres yeux. Là est le fondement dernier de la valeur : elle éclate dans l'analyse d'un devoir-être qui est notre propre devoir-être et dont nous pouvons nous donner à nous-même les raisons. Mais ce devoir-être doit recevoir lui-même une forme concrète ce qui n'est possible que si cette volonté qui le met en œuvre est la volonté d'un être individuel qui doit prendre conscience des possibilités qu'il porte en lui, les hiérarchiser et les actualiser. C'est par là que l'être a pour devoir suprême de se réaliser lui-même. La seule obligation qu'il a c'est de ne pas se refuser à cette tâche qui est la sienne, qui est de devenir l'être qu'il est : et il est remarquable ici que l'on ne puisse ni contester l'existence de certaines possibilités caractéristiques de l'être individuel qui sont en rapport avec sa situation originale dans le monde, lui donnent une tâche unique et incomparable et font apparaître le monde comme une gerbe magnifique d'épis tous différents, ni prétendre que chaque individu est enfermé comme dans une prison dans les limites mêmes de sa propre essence, d'abord parce que l'infini est déjà présent à

chaque point et que chaque individu se distingue de tous les autres beaucoup moins par ce qu'il contient et par ce qu'il exclut que par sa position même à l'intérieur du tout de l'Être et par sa perspective unique sur l'Être tout entier.

Cependant le devoir n'exprime que l'un des aspects de la valeur morale, auquel on ne voudrait pas la réduire. Mais le devoir ne peut pas être dissocié du Bien qui est la fin de la volonté. On ne reprendra pas la discussion sur la primauté du bien par rapport au devoir ou du devoir par rapport au bien. Ces deux notions forment un couple solidaire : et ceux qui mettent l'accent sur le Bien ont sans doute plus de confiance dans les mouvements d'une volonté qui se porte spontanément vers le bien : car le bien ne peut être qu'aimé. Au lieu que ceux qui mettent l'accent sur le devoir sont surtout frappés par le conflit de la nature et de la moralité, ou si la nature n'est pas étrangère à la valeur et est elle-même le support de toutes les valeurs spirituelles, par le conflit des valeurs inférieures et des valeurs supérieures. Là où les uns pensent qu'il y a dans toutes les fins de la volonté une forme particulière du bien qui ne se change en mal que si la volonté s'y arrête et lui sacrifie quelque fin plus haute, les autres ne songent qu'à l'obstacle qu'elles lui opposent de telle sorte que pour les uns la poursuite du bien est un désir qui s'approfondit et pour les autres un combat pour la victoire (il y a peut-être aussi un trait de caractère plus impérieux chez ceux qui mettent la loi au premier plan et qui se commandent à eux-mêmes pour mieux commander aux autres, et une plus grande confiance dans la nature humaine chez ceux qui regardent du côté du bien et qui pensent qu'il suffit de le voir pour l'aimer et le faire. Quant à l'intellectualisme de Socrate, il n'exprime pas seulement comme on le pense souvent une affirmation optimiste sur la volonté qui suit toujours les lumières de l'intelligence, mais aussi un acte de foi dans l'unité de la conscience, que nos différentes facultés divi-

sent mais sans réussir à la rompre, de telle sorte que dans leur exercice le plus libre elles convergent toujours). Quel que soit pourtant le privilège que possède le devoir dans la définition de la valeur morale, on peut dire que son caractère de valeur et sa communauté avec les autres valeurs éclatent mieux dans l'emploi du mot bien : car d'une part la volonté ne prend pas pour fin le devoir mais le bien et les différentes valeurs se définissent peut-être elles-mêmes comme le bien propre à chacune de nos facultés, la vérité étant par exemple le bien de l'intelligence comme le plaisir est le bien de la sensibilité et le beau le bien de la sensibilité encore en tant qu'elle affecte un caractère esthétique de telle sorte que le mot bien semble contenir en lui toutes les autres valeurs et que si pourtant il semble désigner la valeur morale de préférence à toutes les autres, c'est parce que toute valeur dépendant en un certain sens de la volonté appliquée à une fin, c'est la valeur morale qui caractérise la fin de la volonté dans son usage le plus pur, qui est la détermination de notre conduite par rapport à nous-même et à autrui.

Le devoir et le bien expriment deux aspects de la valeur morale qui sont inséparables, mais dont la signification est bien différente. Le devoir représente l'exigence même de la valeur définie dans sa forme abstraite en tant qu'elle rencontre en nous des résistances et qu'elle nous commande de les surmonter. Mais on peut dire qu'il a une fonction provisoire et auxiliatrice. Il est appelé à disparaître à mesure que la conscience s'unifie davantage. Et là où le devoir l'emporte, il n'y a point assez d'amour. La pure conformité au devoir est une satisfaction que la conscience se donne en se désintéressant du sort de l'univers. Dans cet univers le Bien nous réintègre. Il est la fin poursuivie par la volonté et sans laquelle on ne comprendrait pas qu'elle pût être ébranlée. Il la rend hétéronome, mais il l'oblige à se dépasser. Le bien ne peut être pour nous qu'une idée, et c'est pour cela qu'il est l'idéal de la volonté. L'idée seule est capable de la faire agir parce qu'elle

montre la distance qui sépare précisément ce qui lui est donné de ce qu'elle vise. La seule présence de l'idée du Bien dans la conscience suffit à convertir la volonté en amour. La recherche du bien ouvre devant nous l'avenir : c'est pour l'atteindre que nous ne cessons de transformer le monde. Mais le bien qui est l'absolu destiné à combler le vouloir, ne peut que lui donner un mouvement infini. Le bien est au delà de tout avenir réalisé. Et c'est pour cela que le bien garde toujours une nature spirituelle et qu'il ne cesse de pénétrer et de transfigurer le monde sans pourtant se confondre jamais avec lui ; il lui donne une signification ; il fait du monde l'instrument qui permet de le produire. Ce caractère même d'objectivité que l'on reproche souvent au bien comme s'il nous tirait hors de nous-même contribue à définir sa valeur : car cette objectivité n'est pas celle d'une chose ; elle est la marque dans l'esprit même d'un au-delà de notre conscience propre, auquel elle ne cesse de participer. Le bien, c'est notre moi qui ne cesse de s'élargir en communiant d'une manière de plus en plus étroite avec l'acte éternel dont son existence individuelle ne cesse de le séparer : c'est pour cela que le bien réconcilie entre elles les puissances de la vie intérieure dont le devoir accusait le conflit, c'est qu'il est dans le moi lui-même une sorte de retour à la source même de son activité que l'amour-propre cherche toujours à capter.

De plus, au lieu de nous donner comme le sentiment du devoir accompli une satisfaction amère et solitaire quand l'effet même de l'action nous trahit, le bien implique toujours une réussite, il est un accord obtenu entre la matière de l'action et sa forme : il ne faut pas craindre de dire qu'il est une possession et une jouissance. Il est ce qui ne peut pas être manqué. C'est pour cela qu'il est plus exigeant que le devoir comme l'action est plus exigeante que l'intention. Il arrive sans doute qu'une action est bonne sans qu'elle soit conforme au dessein que nous avions sur elle, mais alors elle produit en nous et en autrui et par des moyens

différents de ceux que nous avions mis en œuvre des conséquences subjectives qui constituent la substance même du Bien. Or là était sa fin véritable : les changements que nous avons introduits dans le monde étaient destinés seulement à l'obtenir.

Ainsi on peut mettre en lumière maintenant les deux caractères fondamentaux par lesquels le bien nous découvre sa valeur :

1° Qu'il ne se confond avec aucun objet, mais ne se passe pas du concours de l'objet, non pas seulement parce que l'objet est l'épreuve de l'intention, mais encore parce que le bien par son essence proprement morale nous fait communiquer avec autrui et, comme on l'a montré, qu'il n'est notre bien qu'à condition d'être d'abord un bien pour autrui. Tout bien est bienfait, et tout bienfait est fait à quelqu'un. C'est cette loi par laquelle chacun de nous ne peut faire du bien à lui-même qu'en faisant du bien à autrui, qui beaucoup mieux que l'universalité abstraite, est constitutive de la société des esprits. Mais nous savons qu'il n'y a de communication possible entre les esprits que par l'intermédiaire des choses : c'est parce qu'elles séparent les consciences les unes des autres qu'elles les unissent. Elles sont entre elles des témoins : dans la mesure où nous en disposons nous pouvons agir sur autrui par l'intermédiaire de leurs corps. Ce qui suffit à justifier l'existence du monde matériel, à lui donner une destination spirituelle, et qui montre pourquoi une bonne volonté est toujours une volonté agissante ;

2° Mais le Bien introduit encore dans la valeur l'idée d'une solidarité plus étroite entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, que le stoïcisme voulait séparer avec tant de rigueur. Car c'est faire de la volonté le centre d'une moralité insulaire, comme si le reste du monde était livré à la nécessité ou au hasard, que nous n'en n'ayons point la charge et qu'il ne fût point intéressé dans notre propre action. Le bien que nous faisons est en rapport avec ce que nous avons voulu, mais il nous apporte toujours autre chose que ce que nous avons voulu, à la

fois moins et davantage. Il n'y a pas de bien qui n'ait un caractère imprévisible et qui ne soit un objet d'étonnement : c'est une sorte de miracle qui recommence toujours. Tout bien n'est pas seulement une action que nous accomplissons, mais un don que nous recevons. Il y a un rapport mystérieux entre notre volonté secrète et les effets qu'elle obtient qui surpassent la lumière de notre entendement et ne s'éclairent qu'après coup. Le bien n'est jamais semblable à un produit technique que nous pouvons obtenir à coup sûr en appliquant certaines règles : il est un appel que nous faisons à un ordre qui règne dans l'univers, et sans lequel nous ne pouvons rien ; il suppose la complicité des autres et celle de la nature elle-même et comme une heureuse chance qui répond à la confiance même avec laquelle nous avons agi : de celle-ci on dira aussi bien qu'elle le rencontre, qu'elle le suggère et qu'elle le détermine. Et il y a là pour nous une ouverture sur des lois originales du monde spirituel dont les lois du monde matériel ne nous fournissent aucun modèle.

Être bon

On comprend donc comment cette objectivité du Bien est plus apparente que réelle ; le bien réside dans cette universalité concrète qui est la marque même de l'activité de l'esprit et dont l'universalité abstraite de la raison et du devoir n'est qu'une expression formelle. C'est ce que l'on vérifiera en observant que seul peut faire le bien celui qui est bon. Avec la bonté nous sommes au cœur de la subjectivité, bien qu'elle ne soit pas seulement une disposition de la vie affective. Nous parlons aussi d'une volonté qui est « bonne », mais pour l'être il faut non pas seulement qu'elle soit conforme au devoir, mais qu'elle ait retrouvé en elle cet amour du Bien qui au lieu de l'opposer à la nature découvre au plus profond d'elle-même cette spontanéité essentielle dont elle exprime le mode de réalisation et pour ainsi dire la première étape. La

bonté par cette sorte de conjugaison entre la sensibilité et la volonté qui les réconcilie dans le mouvement même de notre âme avant qu'elles le soient dans les effets qu'elles produisent intéresse directement la personne, à la fois celle qui est l'origine et celle qui est la fin de l'action, bien différente en cela du Bien auquel on est porté à attribuer souvent un caractère abstrait ou objectif et presque matériel. Et c'est pour cela que l'on peut se demander si au lieu de résider dans la pure conformité à la loi, le devoir ne consiste pas précisément à devenir bon, comme si la bonté consistait non pas proprement dans un caractère de notre nature, mais dans cette assise spirituelle sur laquelle la nature elle-même repose, qu'il s'agit de retrouver au fond de nous-même et que la nature risque toujours de nous faire oublier, lorsqu'elle s'arrête avec la complicité de la volonté, sur ce plan de l'égoïsme où l'individu vient affirmer son existence séparée. C'est là sans doute ce que voulaient dire ceux qui ont affirmé comme Rousseau la bonté de la nature, entendant sans doute par nature, cette source de la nature elle-même qui oblige le moi à s'élargir au delà de ses propres limites et qui suppose une résistance à l'égard de toutes les puissances d'arrêt, toujours en conflit les unes avec les autres et par lesquelles la nature dans l'instinct, dans l'habitude ou dans le désir emprisonne l'activité infinie dont elle émane. Ce devoir d'être bon, c'est ce devoir de purification par lequel l'âme en nous retrouve l'élan primitif qui lui a donné naissance au delà de toutes les acquisitions particulières qui ne cessent de la capter et de la retenir. Et cette conception loin de contredire l'intellectualisme moral en est peut-être la forme la plus délicate, s'il est vrai qu'il s'agit moins ici pour l'intelligence de découvrir des concepts pratiques, qui auraient par eux-mêmes une efficacité irrésistible, que d'amener à la pleine lumière de la conscience une énergie spirituelle que les conditions mêmes au milieu desquelles elle est contrainte de s'exercer ne cessent de paralyser et d'obscurcir.

Le mal

C'est dans la vie morale aussi que nous saisissons le mieux le contraste essentiel à toute axiologie entre les valeurs positives et les valeurs négatives. On peut dire tout d'abord que la possibilité du mal apparaît comme étant la condition de la possibilité du bien, puisque sans le mal possible, le bien deviendrait nécessaire et par conséquent serait une chose et non point une valeur. Aussi toutes les espèces du mal nous obligent à remonter jusqu'au mal moral, précisément parce que celui-ci a son origine dans une volonté qui choisit. La subjectivité de la valeur trouve son dernier fondement dans ce rapport de la valeur avec la liberté qui a été si bien aperçu par Kierkegaard et qui fait sans doute le caractère métaphysique et dramatique à la fois de son œuvre. Le bien et le mal n'existent que par le fait qu'ils sont voulus et choisis : tel est le thème fondamental de l'*Alternative*. Mais cette primauté indiscutable du mal moral, cette impossibilité d'assigner au mal en tant que mal une autre cause que la volonté nous fait comprendre deux caractéristiques essentielles que l'on découvre dans toutes les doctrines qui ont envisagé le problème du mal avec quelque profondeur :

1° La première consiste dans la liaison que l'on a toujours cherché à établir entre le mal moral et les autres formes du mal. Qu'il y ait d'autres formes du mal que le mal moral, c'est une suite même de la pluralité des valeurs, puisqu'il faut à chaque valeur spécifique faire correspondre pour ainsi dire une contre-valeur du même ordre. Mais il semble que chacune de ces contre-valeurs est pour ainsi dire inintelligible si elle ne dépend pas d'une détermination mauvaise de la volonté : la douleur, l'erreur, la laideur cessent de nous choquer si nous pouvons les relier à quelque faute de la volonté. Nous voudrions donc que la faute fût l'unique forme du mal, qui s'étendrait ensuite par rayonnement sur tous les autres domaines de la valeur. Nous y voyons sans doute l'avan-

tage que toutes les formes du mal seraient jusqu'à un certain point réparables. Mais il nous semble encore d'une part qu'il y aurait une sorte d'harmonie logique qui se trouverait sauvegardée, puisqu'il nous semble que s'il y a une unité de la valeur, toute atteinte qui lui est portée sur un domaine doit retentir sur tous les autres, et même une exigence proprement morale, celle à laquelle on donne le nom de justice et par laquelle nous demandons que celui qui a mal agi connaisse aussi ce mal affectif auquel nous donnons le nom de douleur. Comme s'il y avait ici une compensation entre les formes du mal et que l'unique scandale consistât dans leur séparation lorsqu'on voit soit la douleur du juste soit la prospérité du criminel. C'est même la foi dans le rétablissement d'un accord entre toutes les valeurs particulières qui apparaît souvent comme étant l'objet propre de notre volonté morale sur la terre, et si nous doutons qu'elle puisse y parvenir, du moins le propre de la religion est-il de nous proposer une eschatologie chargée de le réaliser (il faut remarquer toutefois que la vie de l'esprit trouve dès qu'elle s'exerce sa propre récompense et que la nécessité pour la volonté d'intervenir pour produire un tel accord comme s'il pouvait être manqué, n'intervient que là où la participation nous enferme encore dans les bornes de la nature, et où par conséquent nous subissons une autre forme de passivité que celle qui dans notre conscience s'exerce à l'égard de notre activité elle-même) ;

2° La seconde caractéristique des doctrines du mal consistera alors à se demander pourquoi la volonté est capable de mal faire. Et sur ce point il ne suffit pas de montrer que c'est parce que l'essence de la volonté réside dans la liberté, que la liberté est le pouvoir de se donner l'être à soi-même et que ce pouvoir, par le choix qu'il fait de l'être qu'il se donne, le définit nécessairement comme valeur, c'est-à-dire comme bien ou comme mal. Car ce sont les conditions mêmes de l'exercice de la liberté qui sont ici en question. Ne serait-il pas possible d'imaginer que bien que

capable de faire le mal elle ne le choisit pourtant jamais ? Le mal a-t-il donc des raisons ? Mais la seule raison d'une action est-elle le bien qui est en elle ? Faut-il donc, comme le demandait Lachelier, qu'une action mauvaise, ce soit celle précisément que nous devons refuser de comprendre ? Si elle est un choix contre la valeur, ne faut-il pas qu'elle soit un choix contre l'intelligence elle-même qui est cette forme de la valeur dans laquelle toutes les autres valeurs reçoivent leur lumière. Mais ce choix ne peut être que la condition d'un être fini qui participe à l'activité spirituelle, mais se trouve engagé dans une situation temporelle par laquelle il risque toujours d'être séduit et entraîné. Ainsi le mal réside semble-t-il non pas dans la nature, mais dans un certain abandon de complaisance à l'égard de la nature qui fait qu'elle tient le rôle de l'esprit au lieu de lui servir de marchepied. Telle est la raison pour laquelle on a pensé souvent que le mal était un effet de la faiblesse ou qu'il pouvait s'expliquer par le jeu des forces mécaniques. Le mal c'est précisément de les laisser à leur propre jeu : et l'abdication de la volonté relève encore de la volonté. Aussi peut-on dire que le mal ne cesse de nous être présent, qu'il est inséparable de cette ambiguïté de notre être qui est notre être même. On a pu dire à la fois qu'il était essentiel et non essentiel à nous-même, essentiel dans la mesure où il y a en nous une nature à laquelle notre volonté imparfaite est toujours menacée de céder, et non essentiel dans la mesure où cette nature nous est imposée du dehors, où elle est pour nous comme une étrangère, où il n'y a pas pour nous d'autre intimité que celle de l'esprit en nous ; mais il ne peut devenir notre esprit que par un consentement personnel que nous ne cessons de lui donner. Aussi faut-il dire que nous croyons toujours pouvoir nous délivrer du mal, bien que nous n'y parvenions jamais : il est cela même où je retombe toujours et dont je me repens toujours. C'est que je crois ne commettre que des fautes particulières dont je pense que je pourrai toujours les réparer au lieu qu'il y a dans notre substance même

une sorte de puissance de pécher qui est le péché même : et les fautes particulières n'en sont que les effets ou seulement les images. Le mal est cette sorte d'aliénation du moi à lui-même sans laquelle le moi ne pourrait pas se constituer. Il nous rejette sans cesse vers la limitation et l'extériorité.

Ce qui confirme assez bien cette conception de la valeur suprême qu'elle réside dans « l'être en soi posé par l'être en soi et pour soi ». Ce qui explique pourquoi nous ne cessons d'y participer bien que nous ne puissions jamais nous confondre avec lui. Cette existence en soi et pour soi, c'est la liberté, mais cette liberté nous ne cessons d'y tendre par l'exercice du libre arbitre, qui est l'expression même de la liberté appropriée à notre double nature et qui nous oblige à choisir sans cesse entre la liberté et la servitude. Notre existence même est inséparable de notre situation, elle dépend de cette adhérence du moi au corps, à la matière, à la passion et au temps sans laquelle nous n'aurions pas une individualité, où nous ne pourrions pas dire de cette individualité qu'elle est nôtre, mais aucun de ces éléments de notre nature ne recèle rien de mauvais, sinon par l'usage même que nous en faisons et qui fait qu'ils deviennent des obstacles à notre ascension au lieu d'en être les instruments : mais ils ne peuvent jouer ce rôle que par un acte créateur de la volonté qui, par une sorte de défi à toute expérience donnée, découvre dans le corps le mode d'expression de l'âme, dans la matière le véhicule de l'esprit, dans la passion une énergie au service de la liberté, dans l'instant l'accès de l'éternité. Toutefois on ne saurait réduire le mal, en tant qu'il dépend du libre arbitre, à une simple faiblesse consentie. Le mal peut être aussi l'objet d'une préférence positive sans quoi le libre arbitre lui-même ne serait qu'une apparence : et il ne peut l'être que parce que d'une part dans cette nature dont je vais faire la source du mal, il y a la condition, la promesse et déjà l'ombre du bien, et parce que d'autre part elle est mienne, qu'elle est attachée à moi-même avant que je m'y attache — de

telle sorte je puis la considérer comme le tout de moi-même et faire qu'elle le devienne, ce qui montre pourquoi d'autre part aucun bien véritable ne peut être obtenu sans quelque sacrifice.

On comprend donc qu'il y ait deux formes du mal dont l'une semble être la limite de l'autre et est pourtant de sens contraire. La première, la seule que l'on considère en général, est une dilatation infinie de l'égoïsme dans lequel le moi par une erreur dont l'origine est facile à comprendre se fait lui-même le centre du monde et, confondant son intimité spirituelle avec son intimité individuelle, qui est toujours liée à l'extériorité et au corps, est en concurrence ou en guerre avec les autres existences individuelles, les méconnaît ou les tourne à son service. La seconde poussant jusqu'au dernier point cette sorte de préférence accordée au fini sur l'infini qui subsiste encore dans l'égoïsme, quand ce fini est le fini de nous-même, se tourne contre l'être pris en lui-même quels que soient les modes qui le manifestent et comme si la seule présence de l'être dont nous ne sommes point l'auteur était pour nous un outrage contre lequel nous ne devons cesser de nous révolter, s'exprime par une pure volonté d'anéantissement ou de destruction. Il semble que nous ne puissions nous égaler à cet être qui existe sans nous qu'en l'abolissant. Il semble même que cela puisse nous donner sur lui une apparente supériorité. Le diabolisme consiste dans cette contradiction suprême par laquelle nous voudrions [retourner] contre l'être pour la nier la puissance même qu'il nous donne en nous affirmant de l'affirmer. C'est là une monstruosité logique et métaphysique tout aussi bien que morale. Dans sa forme la plus décisive le mal ne consiste pas pour le moi à s'affirmer lui-même contre le monde, il consiste dans une négation radicale de l'être, c'est-à-dire dans la négation aussi de son être propre, dans la mesure où cet être ne dépend pas de nous, et dans la mesure où dépendant de nous il suppose encore un consentement que nous ne voulons pas donner. Nous sommes ici au creux de la volonté mauvaise dont toutes les formes du mal

sont des espèces dérivées. L'idée du mal est inséparable de la hiérarchie, elle en est la subversion ; elle descend la pente de cette échelle non par une faiblesse de la nature, mais par une option déterminée du vouloir. Mais partout elle affecte le même caractère destructeur : le mal se tourne contre tous les modes de la participation pour les refuser ou pour les corrompre, il met sa joie à détruire en un moment ce qu'elle a mis beaucoup de temps et de peine à édifier, il semble inséparable de la douleur parce que la douleur est toujours la marque d'un échec : mais loin de suffire comme on le croit à définir le mal, elle peut toujours devenir un degré de notre ascension. Mais le mal est la douleur recherchée dans laquelle la conscience se complaît, non pas seulement en autrui où elle se complaît déjà dans la *Schadenfreude*, et aussi dans la cruauté où elle peut avoir, abstraction faite de la vengeance, on ne sait quel caractère affreux et désintéressé, mais encore en soi-même, où dans la persécution même que l'on s'inflige il peut y avoir comme une justification d'une malédiction jetée sur le monde. Le mal implique la haine de toute forme de supériorité. On a considéré souvent le mal comme résidant dans le divertissement qui est l'attachement de l'âme au temporel et à l'apparence. Mais le divertissement est tantôt l'effet de la frivolité pure, tantôt l'effet d'une volonté perverse qui cherche à aveugler l'âme sur son intimité la plus profonde et sur les valeurs essentielles. Lucifer est un séducteur. Mais peut-être qu'au delà de la volonté de destruction, de la volonté de souffrance, de la volonté d'illusion, qui sont sans doute les formes principales du mal il y a encore cette volonté d'abaisser et de pervertir où le mal n'est plus une simple préférence accordée au néant sur l'être, à la douleur sur le plaisir et à l'illusion sur la vérité, mais plutôt cet abaissement ou cette perversion de la volonté qui font pâlir les autres formes du mal et où le mal comme l'Être communique sa propre essence à ceux qui en participent, en leur permettant de devenir à leur tour les auteurs du mal qui est en eux, au lieu de le recevoir et de le subir.

Le mal et la mort

Il est remarquable qu'il y ait une liaison privilégiée entre le mal et la mort, mais cette liaison est complexe et fait apparaître admirablement le caractère spirituel de la valeur. La mort est considérée comme le pire des maux parce qu'elle affecte l'aspect d'un retour au néant, et plus proprement d'un retour au néant de la vie et de la conscience. Elle est proprement un retour à la matière, c'est-à-dire aux formes inférieures de l'existence. Mais que l'on puisse penser qu'il y a un lendemain de la mort et que l'esprit ne succombe pas à la dissolution matérielle, mais au contraire lui survive, alors la mort cesse d'être un mal. La mort se présente comme le type même de l'immoralité lorsqu'elle est le produit de la volonté : la valeur morale se définit dans nos rapports avec autrui que nous cherchons à élever avec nous à la vie personnelle. Le type limite de la faute, c'est donc le meurtre dans lequel nous détruisons les conditions matérielles d'accès à l'existence qui sont les seules sur lesquelles nous ayons une prise immédiate. Le meurtre réunit en lui toutes les conditions de la faute : intéressant la personne d'un autre, contraignant sa volonté dans sa forme la plus primitive et la plus essentielle qui est la volonté de vivre, l'immolant à une satisfaction égoïste, intérêt, colère ou vengeance. Mais tous les autres aspects de la faute nous apparaissent comme des modes du meurtre. Le meurtre à l'égard de soi qui est le suicide bien qu'il paraisse d'une inspiration contraire au meurtre d'autrui obéit pourtant aux mêmes mobiles : c'est l'égoïsme affirmé et non point vaincu, c'est une sorte de paresse ou de dégoût de la vie qui nous empêche d'en affronter les responsabilités, c'est à la limite le moi qui renonce à son activité et se replie sur sa passivité pure.

La méditation de la mort est donc singulièrement instructive. Le mot de mort désigne à lui seul toutes les négations : de la vie, de la pensée et de la participation à l'action créatrice. Mais il

arrive que quand au lieu de voir ou de chercher dans la mort le signe de l'abolition de la conscience, elle nous permet d'introduire une dissociation entre la vie corporelle et la vie spirituelle et de faire de la négation du corps la condition même de l'affirmation de l'esprit par cette sorte de haut défi qui est aussi l'acte de foi le plus haut par lequel l'esprit fonde sa propre existence dans ce risque et ce va-tout où il s'élève au-dessus du corps, alors on peut dire que nous sommes à cette croisée des chemins où la valeur fait l'épreuve suprême d'elle-même et fait ce choix ontologique entre l'être et le néant que l'on ne définira pas en disant qu'elle préfère, comme on le croit, le néant avec la valeur à l'être sans la valeur, car l'association du néant et de la valeur n'a aucun sens. Au moins faudrait-il dire que je ne renonce point à la valeur aussi longtemps que je garde la vie et que, pour demeurer fidèle à la valeur, je devancerai autant qu'il le faudra le terme de la vie. Mais le propre de l'option que l'on fait c'est précisément de dépasser le plan de l'existence temporelle et phénoménale, de témoigner non pas seulement en faveur de la valeur, mais de l'être de la valeur, au delà du phénomène et du temps. C'est ici que se manifeste proprement l'héroïsme, soit qu'il recherche la mort pour échapper au crime, soit qu'il montre que la vie elle-même n'a de sens que quand elle est consacrée à la valeur, consacrée voulant dire, quand il faut, sacrifiée.

CHAPITRE II

VALEURS RELIGIEUSES

L'esprit comme foyer de toutes les valeurs

En considérant les valeurs intellectuelles, esthétiques et morales comme les valeurs proprement spirituelles, on veut témoigner qu'il y a entre elles derrière leur spécificité une vérité profonde, qu'il importe maintenant de dégager. Les valeurs spirituelles s'opposent à chacun des trois types de valeurs si on les considère séparément, bien qu'elles en constituent pour ainsi dire l'inspiration commune ; et elles ne peuvent pas être identifiées avec leur somme car elles sont bien au-dessus. La distinction et même la contradiction de l'ordre intellectuel et de l'ordre spirituel appartiennent à la littérature classique et ont été marquées avec force dans tout le Moyen Age : aussi a-t-on vu les spirituels repousser et même maudire toute connaissance ; cette thèse n'est pas absente de l'Imitation. L'esthétique comporte toujours une complaisance pour le sensible, une activité de jeu, une illusion et même un artifice dans sa création qui la rendent souvent suspecte à ceux qui recherchent la perfection spirituelle : il leur arrive aussi de considérer l'art comme une œuvre démoniaque. Enfin nous ne confondrons pas le moralisme et la spiritualité ; il y a toujours dans la moralité une contrainte à laquelle la conscience s'assujettit et une confiance dans la volonté propre que « le pur spirituel » ne peut manquer de repousser : il lui arrive de tomber dans des

excès qui peuvent produire l'indifférence et même le mépris à l'égard de la moralité. C'est pour cela aussi que les valeurs spirituelles ne sont point la simple somme arithmétique de la vérité, du beau et du bien. Et pourtant elles les confondent dans une unité où la science, l'art et la morale se trouvent également oubliés et dépassés bien que dans chacune de ces formes d'activité nous puissions saisir un trait qui les caractérise et par lequel ces formes d'activité elles-mêmes se rapprochent l'une de l'autre pour converger vers le même foyer. Voyez par exemple les valeurs intellectuelles : si on les réduit à la pure connaissance de l'objet, on comprend qu'on puisse les considérer comme une entrave qui limite et paralyse l'activité de l'esprit, une fois qu'elle l'a exercée : elle bloque l'esprit dans des déterminations particulières. Et l'opération intellectuelle ne laisserait subsister qu'une possibilité pure si elle ne s'exprimait pas par la connaissance d'un objet. Pourtant c'est cette opération prise en elle-même qui au moment où elle ne fait qu'un avec son objet nous permet de comprendre l'originalité de la valeur spirituelle. Seulement il faut que cette opération au lieu de se résoudre dans un objet pensable, c'est-à-dire purement abstrait, comme on le voit en mathématiques soit l'opération par laquelle le sujet se crée lui-même par une sorte de participation consentie à l'activité créatrice. Ce que l'on peut exprimer en disant qu'elle le met en rapport avec Dieu plutôt qu'avec aucun objet. De même les valeurs esthétiques en tant qu'elles s'expriment par la création d'une œuvre d'art destinée à produire dans la sensibilité une sorte de plaisir pur paraissent bien éloignées des valeurs spirituelles, il semble même qu'elles puissent leur faire obstacle. Mais elles nous apprennent le prix d'une activité purement désintéressée de toute fin égoïste et dans laquelle se produit une identité de l'action proprement dite et de la contemplation. Seulement elles ne cherchent cette identité que dans l'objet, au lieu que les valeurs spirituelles la réalisent dans l'intimité même du sujet. Elles nous apprennent à reconnaître la valeur du monde

en tant qu'il est un spectacle qui peut nous être donné, au lieu que les valeurs spirituelles atteignent à sa source même cette activité qui le dépasse et qui lui donne sa signification ; elles nous apprennent à en reconnaître la beauté toute intérieure et à identifier sa contemplation avec son exercice pur. Les valeurs morales enfin qui peuvent être méconnues par les valeurs spirituelles aussi longtemps qu'elles s'expriment par des règles, par une discipline ou même cherchent à produire des habitudes qui les incorporent à notre nature, en sont pourtant les plus proches, et il arrive même qu'on les confonde. C'est que les valeurs morales bien qu'elles visent à une transformation du monde matériel par laquelle elles tendent à assurer la prédominance de l'esprit sur les choses ne se servent de la matière pourtant que comme support et témoin d'une intention de la conscience par laquelle elles cherchent à vaincre la séparation entre les différentes consciences. Or c'est là sans doute une forme d'expression dont les valeurs spirituelles ne peuvent pas se passer, bien que considérées dans leur sommet elles ne fassent plus état de nos rapports avec la matière et semblent n'avoir pour fin que le pur progrès de la conscience dans son rapport avec Dieu, et non point avec les autres consciences. On voit maintenant comment l'étude de ces trois sortes de valeurs considérées dans leur développement le plus haut peut nous faire comprendre leur affinité et nous instruire sur la nature des valeurs proprement spirituelles. Dans la contemplation les valeurs esthétiques nous montrent la communauté de leur essence avec les valeurs intellectuelles en nous élevant au-dessus des valeurs morales qui appartiennent à l'ordre de la recherche et non pas de la possession. Mais les valeurs morales nous découvrent pourtant le bien en tant qu'il est un objet non pas seulement de devoir mais d'amour et le bien comprend en lui toutes les autres valeurs ; lui seul est aimé et le vrai et le beau ne sont dignes d'être poursuivis que parce qu'ils sont non seulement des Biens mais intégrés dans l'idée même du Bien. Dans les

valeurs spirituelles toutes nos facultés se trouvent élevées à l'universel comme on le voit de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté dans les trois valeurs fondamentales ; mais la distinction entre ces facultés est abolie en ce foyer commun d'où elles procèdent et qui est proprement l'amour, car l'amour qui n'évoque l'idée par une opération de l'intelligence que pour la faire vivre, c'est-à-dire pour en faire un idéal de la volonté, réalise l'accord de ces deux fonctions de la conscience dans une sensibilité transfigurée. Car le propre de cet accord c'est de surmonter l'opposition du spirituel et du sensible, de telle sorte que l'on peut dire soit que le premier pour se réaliser s'incarne dans le second, soit que celui-ci en nous découvrant l'autre par transparence, semble lui-même s'abolir.

***

Il semble que la valeur morale puisse être considérée comme le sommet de la hiérarchie des valeurs par ce double caractère qui la constitue d'intéresser directement la volonté en tant que créatrice, de telle sorte que l'être n'est pas considéré ici comme un acte qui s'engendre lui-même selon des raisons, et de mettre en jeu non seulement notre personne, mais notre rapport avec d'autres personnes, de telle sorte qu'elle engage la vie même de l'esprit en tant qu'elle s'incarne dans des êtres finis mais qui sont solidaires les uns des autres et tentent toujours de surpasser leur propre finitude. Toutefois la valeur morale elle-même n'est pas un terme suprême dans lequel la valeur trouverait pour ainsi dire son aboutissement et son essence, tant parce qu'elle isole encore la volonté en tant qu'elle est une fonction particulière qui se distingue de toutes les autres à l'intérieur de l'unité de l'esprit, que parce qu'elle met notre esprit en rapport avec d'autres esprits, mais non point encore avec la source où il puise, c'est-à-dire avec l'Esprit lui-même. Nous devons maintenant nous élever jusqu'à ces valeurs proprement spirituelles dans lesquelles l'esprit n'est

pas considéré dans une de ses fonctions particulières, mais pour ainsi dire dans son exercice pur et qui par conséquent doivent nous révéler à la fois ce qui fait l'unité commune de toutes les valeurs particulières et le faîte où elles se rejoignent et dont elles dépendent toutes. Si le propre de la valeur c'est en effet de s'exprimer par un ordre hiérarchique, l'unité et l'ordre de toutes les valeurs ne peut trouver sa raison d'être que dans la plus haute. De telle sorte que l'on peut dire à la fois que ces valeurs sont indépendantes de toutes les autres et qu'elles se suffisent, servent à garantir toutes les autres et s'expriment pour ainsi dire par elles. Ainsi nous dirons qu'abstraction faite de tout objet auquel l'activité de l'esprit s'applique, elles résident dans cette activité même, à laquelle nul objet n'offre jamais qu'une matière, c'est-à-dire aussi un obstacle et un instrument, mais qu'en même temps, élargissant singulièrement le champ sur lequel règnent les valeurs morales, elles permettent d'expliquer la genèse des valeurs affectives, intellectuelles et esthétiques, de toutes celles dans lesquelles l'activité même de l'esprit s'applique à une donnée qu'il pénètre et qu'il illumine. La vie de l'esprit est semblable à une pyramide qui a la nature pour base ; c'est cette base qui la porte et qui la soutient, mais il fait corps avec cette base et par la hauteur même à laquelle il s'élève il donne à ses différentes assises la structure et l'ordre qui les justifient.

Avec les valeurs spirituelles les différentes valeurs se rejoignent dans la source d'où elles procèdent : et telle est la raison aussi pour laquelle il n'y a aucune valeur qui en dépassant son champ spécifique ne vienne se muer en une valeur proprement spirituelle. Les valeurs économiques elles-mêmes deviennent le symbole de toutes les autres et les nourritures du corps figurent la nourriture de l'âme, le plaisir qui suppose une passivité à l'égard des choses se convertit lui-même en une joie de l'activité créatrice, la vérité cesse d'être une conformité à l'objet et devient dans la sincérité une sorte de présence pure de l'esprit à lui-même, la beauté ne

réside plus dans une forme extérieure mais celle-ci nous découvre par transparence une beauté plus secrète et immatérielle, la valeur morale elle-même n'est plus sous la dépendance de l'obligation, elle est l'action même de l'esprit considérée dans sa forme la plus libre et la plus pure, de telle sorte que les valeurs spirituelles loin de posséder elles-mêmes une originalité véritable par rapport à toutes les autres expriment cette pointe extrêmement délicate où se révèlent à la fois leur propre essence et l'essence commune de toutes les autres valeurs. C'est le point où la nourriture matérielle se change en nourriture spirituelle, le plaisir sensible en joie spirituelle, la vérité objective en vérité spirituelle, la beauté corporelle en beauté spirituelle, et le devoir moral en un don spirituel. Ce qui montre assez bien comment l'esprit pur enferme dans sa parfaite simplicité une souveraine richesse. Il abolit en lui toutes les différences, mais il les engendre : il nous découvre l'originalité de chacune d'elles en nous montrant qu'elle ne fait qu'un avec toutes les autres, qu'elle les appelle et qu'il y a entre elles implication mutuelle et mutuelle correspondance. Il est le carrefour où elles aboutissent, mais d'où elles rayonnent : elles expriment une sorte d'analyse de l'esprit et sont toutes nécessaires à la fois pour exprimer à la fois son unité et sa fécondité.

On oppose en général aux valeurs dans lesquelles le corps et l'individu se trouvent engagés, qui sont les valeurs économiques et les valeurs affectives, les valeurs dans lesquelles ils sont surpassés et deviennent des moyens par lesquels la sensibilité, la connaissance et le vouloir semblent atteindre un objet pur destiné à donner à la conscience une satisfaction indépendante de tout intérêt égoïste. Ce sont les valeurs spirituelles proprement dites ; elles résident dans une certaine application de l'activité de l'esprit. Mais au-dessus d'elles il y a l'esprit lui-même en tant qu'il est la valeur suprême et l'origine de toutes les valeurs. Lorsque l'esprit est considéré ainsi en lui-même indépendamment de toute application particulière on peut dire qu'il est posé ou plutôt qu'il se

pose lui-même comme un absolu vivant à l'égard duquel tous les modes de la valeur et tous les modes de l'existence deviennent relatifs. C'est dans cette liaison en nous de l'absolu en tant que source inépuisable de toute création plutôt que fin où tout se consomme et se résout, et de l'infini par lequel l'absolu ne cesse de nourrir la participation de toutes les existences relatives, que réside proprement notre vie spirituelle, qui est l'essence même de la vie religieuse.

Il faut comprendre d'abord que la vie spirituelle ne se réduit à l'exercice d'aucune des fonctions de l'esprit, ni même à leur somme, et c'est pour cela que la vie spirituelle peut être indépendante de la vie intellectuelle et de la vie morale et même leur être opposée, si la première tend à nous absorber dans la vérité objective ou conceptuelle et la seconde dans le strict accomplissement du devoir. La vie spirituelle cesse de s'intéresser à l'objet que notre activité cherche à atteindre, le vrai, le beau ou le bien, elle ne s'intéresse qu'à cette activité elle-même. Et l'on peut bien dire que cette activité suppose toujours quelque objet sans quoi elle ne serait rien, mais dans la vie spirituelle ce qui compte c'est si l'on peut dire son état plutôt que son produit. Dans la vie spirituelle, c'est l'activité de l'esprit qui s'efforce de maintenir pour ainsi dire sa pureté et sa continuité. L'esprit se cherche lui-même, plutôt qu'il ne cherche un effet auquel il imposerait sa propre marque. Et c'est pour cela que la vie de l'esprit paraît stérile et vide à ceux qui n'ont de regard que pour les œuvres de notre activité, alors qu'elle paraît pleine et suffisante, c'est-à-dire d'une surabondance infinie pour ceux qui considèrent toutes les œuvres comme en étant seulement les expressions ou les moyens. Il y a plus : dans la vie spirituelle nous avons toujours affaire à un dialogue intérieur entre notre propre moi individuel et cet esprit même dont nous participons qui est le même en nous et en autrui et auquel il semble que nous ne cessions d'opposer des résistances : de telle sorte que la vie spirituelle est une lutte contre nous-même et une

sorte d'attention et de consentement à une grâce qui est toujours présente en nous mais à laquelle nous n'ouvrons jamais un passage assez libre.

Mais pour comprendre en quoi consiste cette expérience de la vie spirituelle qui domine et alimente la recherche de la valeur dans tous les domaines de la conscience, il faut semble-t-il suivre un chemin inverse de celui auquel les méthodes de la pensée synthétique nous ont accoutumés et qui consistent à marcher sans cesse de l'inférieur vers le supérieur. L'expérience spirituelle, c'est ce sommet de la conscience dans lequel il est peut-être impossible de s'établir, mais qu'il n'y a aucun homme qui ne connaisse au moins dans certaines minutes exceptionnelles de sa vie, où il semble que l'existence tout entière soit enveloppée dans un horizon de lumière, qui s'obscurcit presque aussitôt. Une telle lumière rassemble en elle tous les rayons dispersés qui nous avaient éclairés jusque-là. Ce sont les moments où elle se produit que la vie spirituelle essaie de ressusciter, de multiplier, d'enchaîner les uns aux autres de manière à en faire une sorte de trame continue toujours en danger de se rompre. C'est comme une habitude de l'activité que nous cherchons à acquérir, une habitude indivisible de l'attention et du vouloir qui au lieu de se fonder sur quelque mécanisme, abolit au contraire tout ce qui entrave la pure spontanéité d'un acte créateur. Nous nous élevons à la vie spirituelle, mais elle rayonne du haut vers le bas ; nous tendons vers elle, mais elle s'exerce en nous au-dessus de nous, comme si nous n'avions qu'à lui accorder notre consentement. Et la méthode que nous suivons est l'opposé de celle à laquelle les psychiatres nous ont accoutumés qui consiste à examiner ces bas-fonds de l'âme où la conscience à l'état de déchéance nous découvre ces formes d'activité élémentaires ou primitives qu'il s'agit pour nous de diriger ou de sublimer. Ainsi nous sommes inclinés à croire que c'est là qu'est la véritable réalité que l'on ne peut ni diriger sans employer d'artifices, ni sublimer sans y substituer une illu-

sion. Au contraire si c'était à la pointe extrême de l'esprit que se produisait le contact le plus aigu avec la réalité, alors on comprend très bien que toutes les formes communes ou aberrantes de notre vie pussent être interprétées par rapport à elle, et en être considérées proprement comme des détentes ou des déchéances. On irait encore sans doute du bas vers le haut mais c'est le haut qui expliquerait le bas.

La valeur et l'esprit

On ne peut comprendre la signification des valeurs religieuses que si l'on commence par apercevoir la liaison privilégiée de la valeur et de l'esprit. Il est ensuite facile de justifier cette thèse qui est le fond même de toute affirmation religieuse non pas que Dieu est, mais que Dieu est esprit. Si l'on disait d'abord que par opposition à toute existence objective la valeur réside dans la conscience, dans son accroissement, dans son approfondissement, dans son affinement indéfinis, on trouverait sans doute peu de contradicteurs. Et cette thèse serait facilement confirmée si l'on réussissait à montrer l'unité de la conscience et en particulier la solidarité de la conscience morale et de la conscience psychologique. En allant plus loin, il serait possible, semble-t-il, de prouver que la conscience psychologique ne naît qu'avec la perception d'un intérêt, qu'elle en suit et en mesure pour ainsi dire toutes les variations, qu'elle cesse quand cet intérêt s'abolit. On peut ajouter qu'il n'y a aucune valeur que l'on puisse poser indépendamment de la conscience de la valeur, que la conscience nous met au-dessus de tout objet dont nous pouvons avoir conscience, et que la conscience est pour nous une valeur si évidente que pour la maintenir ou pour la nourrir, pour la rendre plus délicate ou plus aiguë, nous ne craignons pas d'accepter et même de revendiquer la possibilité de souffrir. En ce sens la souffrance peut être intégrée comme un élément constitutif de la valeur. Cependant

quand il s'agit de fonder la valeur, de rechercher ce qui constitue son essence et son unité, nous ne pouvons pas nous arrêter à l'échelon de la conscience. La conscience en effet est elle-même considérée comme un fait, une sorte de donnée dont la valeur est toujours inégale. Elle appartient toujours à l'individu. Il arrive que nous laissions prédominer en elle la passivité sur l'activité. C'est pour cela que la valeur a son origine dans l'esprit plutôt que dans la conscience : elle appartient à la conscience, mais dans la mesure où la conscience participe de l'esprit, où c'est le même esprit qui éclaire et qui anime toutes les consciences, bien qu'elles puissent lui être infidèles, où l'esprit est lui-même une activité pure, dont toutes les données qui existent dans le monde ne sont jamais que des limitations. Dès lors il est facile de voir que l'esprit est un absolu au delà duquel il est impossible de remonter ; on croit souvent que le propre de l'esprit, c'est de s'appliquer à un objet qui lui donne sa signification. Mais c'est le contraire qui est vrai : l'objet n'est jamais qu'un moyen et qu'un signe à travers lequel l'esprit se réalise. Il ne peut pas avoir d'autre objet que lui-même. L'esprit réalise l'unité entre la source d'inspiration de la conscience et la fin vers laquelle elle tend : c'est pour cela qu'il est lui-même un absolu au delà duquel il est impossible d'aller. Toute valeur particulière se constitue entre l'esprit considéré comme source et l'esprit considéré comme fin. Elle est la voie par laquelle se réalise la participation de la conscience finie à l'absolu, et la pluralité des valeurs correspond aux conditions qui sont inséparables d'une telle participation : par exemple l'opposition de la vérité objective et du bien moral correspond d'une part à la différence qui s'introduit nécessairement dans le réel pour un être qui y prend place sans le créer entre un monde qu'il réussit seulement à embrasser par la représentation et une action par laquelle il le modifie et témoigne par conséquent d'une existence et d'une efficacité qui lui appartiennent en propre, et d'autre part, par voie de conséquence à la différence entre un

monde qui se présente à lui comme un monde de choses et un monde dans lequel il ne pénètre que comme personne et par ses relations avec des personnes. Les valeurs économiques correspondent à la nécessité pour cet être limité, c'est-à-dire assujetti à subir l'existence du monde, et par conséquent à avoir un corps, de subsister grâce à un ensemble de relations privilégiées que ce corps soutient avec le monde où il est placé ; les valeurs affectives à la nécessité pour lui d'orienter par rapport à sa propre existence subjective tout ce que ce monde lui apporte et tout ce qu'il attend lui-même du monde ; les valeurs esthétiques sont au point de rencontre des valeurs intellectuelles et des valeurs affectives, elles-mêmes expriment les formes d'affection que j'éprouve en présence d'un monde purement représenté, c'est-à-dire considéré indépendamment de tout intérêt qu'il peut recevoir pour moi par sa réalité même et par la manière dont je m'y trouve engagé. Les valeurs que l'on appelle proprement spirituelles ou religieuses traduisent en effet les relations originales de ma conscience avec l'esprit même considéré comme l'activité qui les fonde, qui se retrouve dans toutes ses opérations et à laquelle elle ne consent pas toujours.

Ce n'est donc pas assez de dire que l'esprit est une activité consciente orientée vers la valeur. Il serait plus vrai de dire encore que c'est l'esprit, en tant qu'il est une activité qui n'est jamais en nous pleinement exercée, qui est la valeur vers laquelle notre conscience ne cesse en effet de s'orienter. Aussi peut-on dire que l'esprit est lui-même l'affirmation de la valeur ce qui ne veut pas dire qu'il affirme dans la valeur une existence qui soit hors de lui-même, mais qu'il est l'affirmation de sa propre existence en tant que celle-ci est une pure activité qui est une exigence permanente de réalisation. Aussi est-ce une tautologie de parler de valeurs spirituelles : il ne peut pas y en avoir d'autres, et c'est leur rapport à l'esprit qui constitue à travers des modes particuliers l'essence de toutes les valeurs, même des valeurs économiques. On

ne peut pas parler de l'esprit autrement qu'en affirmant sa valeur et tous ceux-là en ont le sentiment qui disent que les choses spirituelles ont seules de la valeur au risque de les méconnaître en les nommant des choses, alors qu'il n'y a rien de plus dans ces choses que l'activité de l'esprit saisie dans son exercice même. Dès lors on comprend bien tous les caractères négatifs et positifs à la fois que l'on a pu attribuer à la valeur et qui trouvent ici leur véritable racine : la valeur n'est rien de ce que l'on voit et de ce que l'on touche, elle n'est pas un objet, elle n'est jamais donnée. Et si tout objet, toute donnée limite de quelque manière l'activité de l'esprit, on comprend sans peine comment la valeur paraît une négation à l'égard de toute forme d'existence réalisée, et même une protestation à son égard. Ce que l'on pourra exprimer en disant que toute valeur est idéale — ce qui permet soit de refuser de la prendre en considération et de la traiter de chimère, comme peut le faire un certain positivisme d'inspiration matérialiste, soit de lui attribuer une réalité psychologique et historique comme un facteur déterminant de la conduite humaine, soit de la projeter dans un avenir où un progrès indéfini lui permettrait de se rapprocher de plus en plus étroitement de la réalité. Mais si la valeur n'est jamais du côté de l'objet et de la donnée, cela ne doit pas nous conduire à exclure sa signification ontologique, mais au contraire à la poser : car l'objet ou la donnée ne sont jamais que des phénomènes, et la valeur est inséparable de l'être même qui le fonde et qui loin d'être un absolu statique, une chose en soi mystérieuse et transcendante à l'expérience est l'acte même qui le constitue grâce à une participation qui ne peut jamais le satisfaire et qu'il dépasse toujours. L'illusion ici est donc de ne point voir l'être où il est, car il ne réside pas dans le phénomène tel qu'il nous est donné, mais dans l'opération qui le soutient, dont il est à la fois l'expression et la limitation, et où la valeur expire dès que nous acceptons de nous en contenter. Mais notre désespoir à l'égard de la valeur consiste dans cette idolâtrie par laquelle

nous voulons qu'elle vienne un jour coïncider avec le phénomène : mais dans cette coïncidence elle s'abolirait. Et il faut pour que l'esprit demeure toujours esprit qu'il ne puisse jamais se confondre avec aucune de ses formes manifestées. Cela suffit sans doute pour justifier le contraste qui nous paraît toujours scandaleux entre la valeur telle qu'elle est exigée par notre conscience et la réalité telle qu'elle se montre dans notre expérience. C'est pour cela que quelle que soit la beauté des choses, la valeur n'est jamais que dans l'âme humaine, et que les choses ne cessent de périr, mais qu'en périssant elles ne cessent de témoigner pour la valeur qui est indestructible, et qui s'affirme souvent par leur destruction même parce qu'elle appartient à un autre monde. Toutefois cela ne saurait en aucune manière justifier comme on le voit souvent dans l'histoire de la pensée religieuse une indifférence ou un mépris à l'égard du monde. Car par une sorte de paradoxe, il ne suffit pas de dire que c'est précisément parce qu'il est étranger à la valeur et qu'il la contredit que le monde témoigne pour la valeur et constitue une sorte d'appel de la conscience vers elle, car la valeur a besoin du monde pour se réaliser, pour être autre chose qu'une idée, qu'une possibilité ou qu'un rêve de l'imagination. Il faut en effet que la valeur elle-même vienne toujours s'incarner dans le monde. Mais cela ne veut pas dire pourtant que c'est ce monde transformé par la valeur qui est la fin et la raison d'être de la valeur elle-même. Car le monde est toujours périssant. Mais c'est par le monde pourtant qu'elle se réalise précisément parce que le monde est pour chaque conscience le moyen de son existence séparée, l'épreuve de son activité, la seule manière qu'elle a de sortir d'elle-même, d'imprimer sa marque sur le dehors, de subir les effets de sa propre opération et d'entrer en communication avec d'autres consciences en réalisant cette formation mutuelle qui empêche qu'aucune d'elles soit comme un îlot dans la continuité de l'être, et que l'unité de l'esprit pur puisse jamais être rompue. Opposition de la valeur et du réel, impossibilité de disso-

cier la valeur d'un acte qui doit toujours être régénéré et n'a d'existence que là où il s'accomplit, nécessité pour cet acte non seulement de se manifester, mais de s'incarner toujours dans une expérience dont il se détache toujours, sans jamais se confondre avec elle, tels sont les caractères par lesquels nous avions défini la valeur (1) et qui définissent aussi l'activité propre de l'esprit à l'intérieur de chaque conscience.

Telles sont les raisons aussi pour lesquelles les valeurs n'ont d'existence que dans l'opération qui les fait être. Elles sont solidaires d'un acte de création. Et les deux mots de création et de valeur n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre. On peut considérer le monde comme subsistant par lui-même et comme étant le produit du hasard ou d'un aveugle déterminisme. Alors il est étranger à la valeur. Mais on ne peut le définir comme un monde créé qu'à condition que le créateur ait eu en le créant la valeur comme mobile. Et le principal argument contre l'existence de Dieu a toujours été tiré de l'imperfection de la création. Il est arrivé alors que la métaphysique a cherché des justifications ridicules de tous les désordres qui règnent dans le monde soit en alléguant que le mal dans les parties peut constituer un bien dans le tout, soit en définissant le mal comme le plus grand bien compatible avec la possibilité d'un monde créé, soit en considérant le monde comme parfait quand il sort des mains du créateur, et sans cesse gâté et corrompu par l'action de la créature. Le besoin que nous avons d'excuser Dieu de sa création prouve assez bien que l'idée de valeur et l'idée de création sont pour nous inséparables. Et c'est l'impossibilité de trouver une excuse qui a tantôt conduit à l'athéisme et quelquefois à une thèse plus singulière comme celle que nous trouvons dans le livre si curieux du pasteur Wilfred Monod intitulé *Le problème du Bien*, qu'il n'y a pas de Dieu créateur (le créateur du monde serait plutôt un démon,

(1) Cf. T. I, livre II.

un mauvais génie) mais seulement un Dieu rédempteur. Dieu le Fils a fini par nous obliger à rejeter Dieu le Père. Ces arguments prouvent assez que la volonté humaine du moins est orientée vers la valeur : mais ils reposent tous sans doute sur cette vue inexacte que la création, soit en Dieu, soit dans l'homme, c'est la création d'un monde réalisé où la perfection pourrait être contemplée comme un spectacle dont on pourrait jouir comme d'une chose. Mais, si dans chacun de nous l'esprit a l'esprit même pour fin, que dire de la création en Dieu qui est lui-même esprit et qui, si on ne le compare pas à un artisan, ne devient créateur que pour faire participer d'autres esprits à sa propre vie et par conséquent à cette valeur suprême dont il est l'origine et qui donne la vie et le mouvement à toutes les consciences particulières. Dès lors le monde lui-même n'est rien de plus que l'ensemble des conditions qui permettent à ces consciences d'apparaître, et d'agir par une initiative libre et qui les rend pourtant interdépendantes. Le monde lui-même n'est jamais pour elles une fin : c'est en lui qu'elles s'expriment, c'est parce qu'il est pour elles obstacle et instrument à la fois, et que sans lui leur activité n'entrerait jamais en jeu, qu'il leur permet de se réaliser, d'actualiser leurs virtualités et de dépasser sans cesse ces limites où précisément il les avait d'abord enfermées. Mais le monde n'est rien que la matière et la trace de l'opération même par laquelle la conscience ne cesse de se faire ; et la valeur n'est jamais dans le monde, elle le devance et l'appelle comme la condition de son accomplissement, elle contribue à sa disparition et lui survit comme la vie consume l'aliment qui lui a servi.

Les valeurs spirituelles résidant par conséquent dans le pur exercice de l'activité de l'esprit, on comprend aussi pourquoi elles ne sont rien tant qu'elles ne sont pas assumées par un esprit. Or cet esprit qui met la valeur en œuvre et qui ne se détermine que par elle, c'est une personne : ce qui justifie la valeur absolue de la personne. La personne c'est l'esprit même considéré en tant que

liberté, ou puisque c'est la liberté qui le fait être, elle est l'esprit en tant que possibilité, en tant que conversion éternelle de la possibilité en actualité. La valeur réside au point même où cette conversion se réalise. Elle est la suprême raison d'être et créatrice de toutes les raisons d'être. Par là elle s'oppose à la cause qui règne dans le monde des choses, dans un monde gouverné par la loi de l'inertie où toute détermination est d'origine extérieure et ne peut être que subie. Au contraire, la valeur n'a d'existence qu'en nous et pour nous : elle n'agit que si elle est reconnue comme telle, et elle ne peut pas l'être sans être en même temps voulue. La valeur est donc aussi amour de la valeur. Enfin précisément parce qu'elle a sa source dans l'infinité de l'esprit, elle n'aura jamais fini d'être participée : et c'est de son infinité que procède à la fois l'efficacité de son action et cette communion qu'elle produit entre toutes les consciences. C'est parce qu'elle appartient à un monde autre que le monde de l'expérience dans lequel elle cherche à se manifester, qu'elle a toujours à combattre comme on le voit par l'exemple des vertus morales : elle accompagne une volonté qui d'une part est en lutte contre la nature et qui d'autre part cherche à la dépasser toujours. Mais elle peut subir toutes les défaites, elle ne succombe jamais : par une sorte de paradoxe les défaites mêmes la fortifient et contribuent à la relever. Enfin il n'y a que dans la valeur que les différentes consciences puissent se réconcilier dans le sentiment de leur commune origine et de leur commune fin. Là où la valeur est niée les hommes combattent les uns contre les autres comme on le voit dans toutes les formes de l'erreur et du mal, pour s'entre-détruire ; il n'y a que la vérité et le bien qui combattent d'une manière désintéressée, non pas pour le triomphe de celui qui les soutient, mais pour le triomphe de celui même qui les méconnaît et qui les nie. C'est pour cela qu'ils engendrent le sacrifice qui a souvent plus de succès que la force.

Les fausses valeurs peuvent produire aussi le sacrifice, mais

c'est par l'apparence qu'elles empruntent aux valeurs véritables et l'on peut dire qu'au cours de leur développement, il y a toujours un moment où elles montrent si l'adversaire est un obstacle qu'il faut abattre ou un égaré qu'il faut convertir, ce qui est peut-être le dernier critère qui permettra de décider s'il s'agit de valeurs irrémédiablement fausses ou de valeurs qui n'ont pas seulement le visage des valeurs véritables, mais qui aspirent vers elles et qui au moment où elles s'accomplissent doivent nécessairement finir par coïncider avec elles. L'impossibilité où nous serions de discerner dans un cas particulier s'il s'agit d'une valeur véritable ou d'une valeur simplement apparente ne doit introduire dans notre pensée aucun doute sur les caractères par lesquels nous avons cherché à définir la valeur : non seulement parce que la valeur apparente porte toujours en elle quelque trace de la valeur véritable et en constitue à la fois une imitation et un degré, mais encore parce qu'il peut toujours arriver que l'apparence d'une chose puisse être confondue avec la chose, comme on le voit par l'exemple de la vérité elle-même qui reste toujours distincte en droit de la vérité [apparente] (1) bien qu'on ne puisse pas toujours les discerner et que l'erreur elle-même ne nous intéresse souvent qu'en revêtant précisément les caractères de la vérité.

En présence de cette sorte de lutte de l'infini contre le fini, la lutte pour des avantages finis n'a plus d'objet. Et si l'on voulait une preuve de l'infinité des biens spirituels il suffirait de dire qu'à l'inverse de tous les biens matériels, ils grandissent au lieu de diminuer par le partage même qu'on en fait. On dira pourtant de ces biens spirituels qu'ils allient à une richesse infinie une parfaite simplicité. Ce sont des fruits dont un religieux contemporain (le P. Léonce de Grandmaison) disait qu'une faim d'homme ne les épuise pas, mais qu'une main d'enfant peut les atteindre. On ajoutera enfin que la considération des valeurs spirituelles

(1) Mot douteux. [*N. d. Ed.*].

prises en elles-mêmes n'est point inutile après l'étude de toutes les valeurs particulières qui procèdent toutes également d'une opération de l'esprit parce que seules elles nous obligent non seulement à remonter jusqu'à cette source commune qui donne à toutes les autres leur pureté et leur efficacité, mais encore à accomplir en nous cette œuvre de dépouillement qui nous permet de retrouver en nous au delà des effets par lesquels la valeur se réalise l'acte éternel qui ne cesse de les produire.

La valeur et l'absolu (L'esprit absolu)

Toute valeur est spirituelle, elle est l'esprit même considéré dans l'affirmation de lui-même qui fait apparaître des formes originales de la valeur dans chacune de ses affirmations particulières. Mais la valeur est en même temps absolue, elle est le mode même sous lequel l'absolu nous est révélé. Car elle est ce qui justifie tout le reste et n'a point besoin de justification, elle est ce qui est désiré et voulu sans condition, ce qui étant sa propre raison d'être, est aussi la raison d'être de toutes choses. Demandera-t-on maintenant si un tel absolu existe ? Or quelle est la signification même d'une telle question ? Car comment douter qu'il existe autrement qu'en le considérant comme une idée ou comme un idéal et non point comme une chose ? Mais c'est là précisément la forme d'existence proprement spirituelle. Comment pourrait-on la considérer comme inférieure à l'existence sensible ou matérielle ? Celle-ci est une apparence que nous nous contentons de subir. Mais s'il n'y a d'existence véritable que là où nous saisissons une intériorité, une initiative, un principe d'action efficace, il n'y a pas d'autre existence que celle de l'idée ou de l'idéal, qui donnent au phénomène une signification sans laquelle il ne resterait de lui qu'un décor, qui ne cessent de le transformer, qui trouvent en lui un moyen de s'exprimer et qui commandent jusqu'au geste que je fais de remuer le petit doigt. Car il n'y a que

deux conceptions du monde : celle qui le considère comme un jeu de forces matérielles dont on ne discerne pas l'origine, qui échappent à toute intelligibilité et produisent d'une manière mystérieuse cette conscience même qui tentera de les assujettir, ou bien c'est cette conscience qui constitue le cœur même du réel et le monde matériel n'est que l'ensemble des conditions qu'elle produit elle-même pour croître et s'épanouir. C'est en elle, dans l'activité qui la fait être que se trouve alors le fondement de la multiplicité des êtres individuels et de ce vaste milieu sensible qui leur permet à la fois de se distinguer les uns des autres et de communiquer les uns avec les autres. Ainsi l'esprit est l'être même et toutes les choses que nous voyons ne sont que des modes qui le manifestent. En se posant lui-même comme valeur, il se pose comme un absolu, mais comme un absolu vivant qui ne cesse d'agir c'est-à-dire de recréer le monde à chaque instant. Les échecs de l'esprit, c'est-à-dire de la valeur sont les effets mêmes d'une participation toujours offerte et qui recommence toujours : on ne peut les reconnaître sans rendre hommage à cette exigence omniprésente qui est celle de l'esprit lui-même en tant qu'il survit à tout échec sans être entamé par lui. La valeur est donc à la fois spirituelle et absolue, et les deux termes sont réciproques l'un de l'autre, du moins si l'on consent à considérer l'esprit dans sa pureté, et si l'esprit au lieu d'être une borne contre laquelle on bute est lui-même une origine dont tout dépend.

L'absolu comme fin. — Après avoir montré que toute valeur réside dans l'esprit, il faut approfondir encore la liaison entre la valeur et l'absolu pour voir apparaître le caractère religieux de toute valeur. Mais l'absolu ne peut jamais se présenter à nous autrement que sous la forme d'une fin. Car poser l'absolu, se poser soi-même comme non-absolu, ou comme relatif, c'est poser aussi une distance entre moi et l'absolu que j'essaie sans cesse de franchir ; telle est la raison pour laquelle je ne suis moi-même rien de plus qu'une activité qui tente de se donner à elle-même tout

ce qui lui manque, c'est-à-dire qui prend l'absolu même pour fin et qui ne peut se représenter la valeur d'une chose ou d'un acte que comme une fin en corrélation avec l'absolu qui est la fin supérieure dont toutes les autres fins sont des modes particuliers et subordonnés. Que la valeur se manifeste d'abord à nous sous la forme de l'utilité c'est une affirmation qu'il est difficile de mettre en doute, mais que cette utilité n'ait elle-même de sens que par rapport à une fin dernière qui justifierait toutes les valeurs relatives qui s'orientent vers elle et dont aucune ne peut se suffire, cela paraît être une sorte d'exigence de la pensée à laquelle il semble difficile pourtant de donner satisfaction. Car on ne peut déterminer et définir une fin dernière autrement que par son rapport avec des fins qui la précèdent, mais qui sont incapables pourtant de nous contenter, de telle sorte qu'on ne peut la définir que comme ce qui est désiré ou aimé plus que tout ce qui peut être désiré ou aimé. Mais peut-on éviter alors de penser que si une fois atteinte et possédée elle réussit à nous contenter, elle est alors l'extinction même du désir et de la vie. Cependant c'est de là qu'il faut partir et les difficultés mêmes que nous rencontrerons sur notre chemin nous donneront peut-être les éléments d'une solution. Nous avons déjà montré que la valeur absolue, c'est ce qui est l'objet d'un dernier désir au delà duquel il n'y en aurait point d'autre, mais que ce dernier désir est peut-être lui-même une chimère, de telle sorte qu'il nous engagerait dans une progression qui irait à l'infini, comme il arrive dans cette régression inverse par laquelle nous cherchons à atteindre de proche en proche une cause qui serait la première cause. Dès lors on pourrait appliquer au dernier désir la même interprétation que l'on donnerait à la première cause, c'est que comme celle-ci n'est qu'une idée destinée à ressusciter et à promouvoir sans cesse l'activité de la connaissance, celui-là aussi aurait pour objet de renouveler sans cesse nos aspirations et de nous obliger à dépasser sans cesse toutes les fins que nous pourrons jamais atteindre. Comme la

recherche de la première cause, la poursuite du dernier désir nous engagerait dans un temps indéfini et ces fins ne seraient que des illusions salutaires dont le rôle serait de favoriser les progrès de la connaissance et de l'action. Mais comme il n'y a pas d'autre cause première que cette cause actuelle et omniprésente dont Descartes avait admirablement défini la nature dans la théorie de la création continuée, qui est nécessaire et qui suffit au jeu de toutes les causes particulières, il faut aussi qu'il y ait une fin qui soit la dernière et qui soit pourtant actuelle, c'est celle de l'infini du désirable dans chaque objet du désir ou du tout de la valeur dans chaque valeur particulière.

Tous les philosophes paraissent d'accord pour reconnaître que la poursuite de la valeur, et la relativité de la valeur supposent également l'absolu de la valeur. La valeur est à la fois relative et absolue, relative non pas à l'homme qui la pose, mais pour l'homme qui y participe, et qui, en l'affirmant comme valeur implique à la fois qu'elle le dépasse et qu'elle est voulue en elle-même comme une fin qui se suffit et à laquelle toutes les autres sont suspendues. Nous n'appréhendons jamais la valeur que dans le relatif, mais elle est dans le relatif même sa relation avec l'absolu. Telle est la raison, comme on l'a vu, pour laquelle on ne peut réduire la valeur à l'utilité, car l'utilité n'est qu'une valeur hypothétique qui implique un *oui suprême* auquel toutes les autres valeurs sont subordonnées et sans lequel elles seraient toutes également précaires et chimériques. En fait quand on parle d'utilité c'est toujours de l'utilité à la vie qu'il s'agit, mais la vie elle-même n'a de valeur que par l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire qu'elle se réfère à un terme absolu qui en posant sa propre valeur pose la valeur même de la vie comme la condition même de sa réalisation. On ne peut par conséquent définir toutes les valeurs par rapport à la vie, comme le font ceux qui parlent des valeurs vitales, puisqu'il est possible de tourner la vie contre la valeur, et si l'on prétend que c'est la tourner contre elle-même, c'est déjà

pourtant introduire une distinction entre la vie animale et la vie spirituelle en considérant celle-ci comme la forme la plus haute de celle-là, mais qui, comme il arrive dans la subordination des valeurs inférieures aux valeurs supérieures, doit l'intégrer jusqu'au moment où il faut qu'elle la sacrifie. Le oui suprême ne peut être que le consentement de l'esprit à lui-même. Et c'est pour cela que toutes les autres valeurs sont médiatrices par rapport aux valeurs proprement spirituelles. Mais le propre de la valeur c'est d'être un absolu, intuitivement saisi, par rapport auquel tout se justifie et qui ne se justifie lui-même par rien sinon par ce qu'on en tire, ce qui montre que nous sommes bien en présence d'un terme premier dont on sait que c'est là le caractère distinctif quel que soit le domaine dans lequel on le considère et jusque dans une science abstraite comme les mathématiques. La même liaison de la valeur avec l'absolu se retrouverait dans les doctrines qui mettent l'accent sur le devoir plutôt que sur le bien : car il faut que tous les devoirs particuliers soient subordonnés à un devoir absolu dont il faut qu'ils dépendent, mais la difficulté essentielle qu'elles rencontrent consiste dans la liaison du devoir en tant que devoir avec l'absolu qui sera considéré comme une expression tantôt de la raison, et tantôt de la volonté divine. Mais au fond de l'une comme de l'autre, c'est la valeur même que nous cherchons qui leur confère l'absoluité.

On pourrait peut-être dire en renversant la thèse traditionnelle de l'empirisme à l'égard de la valeur que, loin d'être une affirmation relative, l'affirmation de la valeur c'est l'affirmation même de l'absolu, ce qui permettrait de comprendre d'une part l'hétérogénéité entre l'affirmation de la valeur et l'affirmation du réel qui est comparable à celle de la transcendance et de l'immanence, d'autre part la possibilité d'une participation de l'une à l'autre qui permet à la valeur de pénétrer toutes les formes de l'existence relative, de les justifier et de nous permettre de les promouvoir, enfin cette incapacité de la valeur de se présenter à nous sous la

forme d'un objet d'expérience comparable à tous les autres, de telle sorte que celui qui parle au nom de l'expérience peut toujours la nier, à moins qu'il ne parle d'une expérience spirituelle, dans laquelle précisément toute expérience objective est dépassée. Mais s'établir dans cette expérience spirituelle, c'est faire un *acte de foi* de telle sorte que l'affirmation de la valeur dans la mesure où elle est l'affirmation même de l'absolu est toujours une affirmation religieuse. On peut même aller jusqu'à dire que c'est cette affirmation qui constitue l'essence de la religion par opposition à toutes les affirmations relatives qui sont l'objet propre de la science. Cette jonction de l'absolu et de la valeur est d'ailleurs fort instructive : car au lieu qu'elle vienne comme on le pense faire buter la valeur contre une borne inerte et inintelligible, c'est dans l'absolu qu'elle introduit au contraire une lumière et le fondement même de son irréversible relation avec les choses relatives.

Peut-être la méditation sur le caractère idéal de toute fin que la volonté puisse se proposer de manière à trouver en elle une satisfaction dernière confirmerait-elle l'identification de cette fin avec l'absolu. On conviendra que cette fin doit nous apparaître comme suffisante, et capable de renouveler et de combler sans cesse en nous le désir. Mais on ajoutera qu'elle n'a d'existence qu'en idée : ce qui sans doute veut dire que l'existence en idée n'est que l'ombre de l'existence véritable. A quoi on peut répondre par deux observations : la première c'est que cette critique ne vaut que pour l'idée telle qu'elle est pensée par une conscience individuelle, qui tend vers l'idée plutôt qu'elle ne la possède, mais ne fait jamais qu'y participer, au lieu que l'idée en tant qu'elle est l'intériorité du réel est la forme d'existence dont nous ne nous représentons le plus souvent que l'apparence ou qui n'est jamais en nous qu'une puissance imparfaitement exercée ; la seconde, c'est que cette idée qui porte en elle le double caractère de la suffisance et de l'infinité n'est pas seulement une fin lointaine qui n'acquerra d'existence que dans le futur, c'est-

à-dire jamais, elle est non seulement l'origine de toutes les déterminations qui la limitent, de tous les efforts que nous faisons pour la saisir, mais surpassant la dualité de l'origine et de la fin, elle possède une actualité éternelle dont je ne cesse de me séparer par un intervalle qui engage ma vie dans le temps afin que l'être puisse devenir mon être et que l'absolu de l'être se changeant ainsi en un absolu pour moi la valeur puisse fonder mon être relatif et faire rayonner la valeur absolue en une pluralité de valeurs relatives, en rapport avec la nature de l'homme et avec celle du moi individuel qui mettent l'absolu à sa portée et expriment chacune à son rang l'absolu même de l'homme ou du moi. L'absolu dont il s'agit ici n'est que la parfaite intériorité que toutes les valeurs essaient de retrouver et pour ainsi dire de mettre en œuvre dans les différents domaines de notre activité. De cette intériorité parfaite, nous sommes séparés par notre limitation, c'est-à-dire par le corps ou par le monde ; mais cette séparation nous essayons sans cesse de la vaincre, non point par l'anéantissement du corps et du monde qui serait notre propre anéantissement, mais en faisant d'eux au contraire la matière de cette activité par laquelle nous ne cessons de nous former nous-même et qui ne les rejette que quand ils ont servi, mais après l'avoir transfigurée et spiritualisée. C'est dire qu'aucune valeur ne peut être atteinte que par une participation de tous les instants à la conscience ou à la subjectivité absolue qui est Dieu et que le monde nous découvre sa véritable signification, s'il est pour nous un obstacle qu'il dépend de nous de changer en instrument.

On ne réussira point à éliminer ce caractère de la valeur d'être une fin que la volonté cherche à atteindre. Et dans le désintéressement à l'égard de toute fin, il y a une sorte de prétention à se suffire qui est en elle la marque de l'orgueil, de sa séparation à l'égard du tout de l'être, au-dessus duquel elle ne manque de se mettre et qu'elle abandonne à son destin. Mais l'affirmation de la valeur suppose toujours un certain accord entre l'ordre universel

et le moi qui y trouve place : nul ne réforme l'univers qu'avec les dons qu'il en a reçus et l'idée que l'univers doit être réformé nous vient elle-même de l'univers. C'est pour cela qu'il n'y a aucune valeur qui puisse résider dans un pur mouvement de l'âme, auquel rien dans le réel ne viendrait répondre. On peut penser que ce mouvement alors n'est qu'une aspiration subjective et inefficace ; il faut qu'il rencontre une sanction qui lui vient du dehors et qui seule lui permet de s'achever au-dedans. Nulle chose n'est belle et bonne en elle-même autrement que par la possession que la contemplation nous en donne. Ni la pureté de l'intention ni la parfaite maîtrise de soi ne suffisent à la sagesse sinon parce qu'elles permettent au moi de sortir de lui-même, de découvrir hors de lui et d'accueillir en lui des biens qui le comblent. Il ne peut lui-même qu'y tendre. Et ce caractère de la valeur se manifeste particulièrement dans la valeur esthétique où c'est ce que l'on atteint qui compte et non pas l'intention de l'atteindre, et où il reste toujours un mystère dans le rapport entre ce que l'on fait et ce que l'on obtient, qui fait que ce que l'on obtient, quand il porte le caractère de la valeur, nous surprend et nous surpasse toujours. C'est parce que la beauté ne peut être que possédée qu'elle nous a paru [jouir d']un privilège dans l'analyse de la valeur et sous sa forme spirituelle constituer une sorte de lieu de rencontre de l'art, de la morale et de la religion.

Il n'y a pas d'erreur plus grave sur l'absolu que celle qui ferait de lui un terme dernier dans lequel toute activité viendrait pour ainsi dire s'éteindre. Car le propre de l'absolu c'est d'exprimer cette activité elle-même sous la forme la plus parfaite et la plus pure, au moment où loin de trouver un objet capable de la satisfaire, elle n'est plus séparée de sa fin par aucun objet, elle est à elle-même sa propre fin. Alors on peut dire qu'une telle activité loin de trouver dans le temps une sorte de point d'arrivée, où ayant rencontré ce qu'elle cherche elle pourrait désormais entrer dans le repos, serait délivrée au contraire de tous les obstacles

qui la retenaient encore et se possédant enfin elle-même, ne cesserait de se renouveler sans jamais parvenir à s'épuiser. Loin de nous détourner d'observer et d'agir, elle nous apprend à découvrir, si l'on peut dire, l'absolu de chaque chose ou de chaque action. Car l'absolu épanouit toutes les puissances de l'âme au lieu de les paralyser. C'est lui qui, au lieu de rendre inutile la finesse d'esprit, lui donne cette extrême acuité qui nous rend sensibles à la valeur, qui est toujours unique, sans recommencement, et toujours en rapport avec l'essence particulière de chaque chose.

Quand on considère la valeur comme une fin il faut donc qu'elle soit une fin proprement dernière, c'est-à-dire l'objet d'un vouloir tel qu'il ne puisse concevoir aucun objet au delà, qu'il n'y ait en lui aucun mouvement par lequel il puisse chercher à le dépasser. La valeur est précisément un absolu parce que l'idée d'un au-delà de la valeur est contradictoire, puisque c'est en lui que la valeur se transporterait aussitôt. Telle est la raison pour laquelle Urban propose de mesurer la valeur d'un objet par le *dernier* désir qu'il satisfait ; mais le dernier désir dans le temps ne peut pas nous contenter, la valeur est là où réside ce désir absolu dont les désirs particuliers ne sont qu'une monnaie inégale et parfois trompeuse. C'est avec lui que nous confrontons toutes les satisfactions qu'ils nous apportent et c'est la raison pour laquelle elles nous déçoivent presque toujours. Ainsi, saint Thomas pensait que les biens particuliers n'ont de sens que s'ils sont voulus d'un vouloir universel qui a d'emblée cette fin suprême pour objet. Et le péché c'est précisément pour Jansénius cette attention qui nous en détourne pour nous attacher au particulier. Bien plus aucune chose n'est proprement voulue que d'une volonté qui dépassant tous les moyens a l'absolu même pour fin. Mais c'est par là aussi que toute chose, même la plus humble, peut acquérir une valeur qui lui est propre. C'est dans le même sens que Maurice Blondel distingue entre une volonté voulante et

une volonté voulue. C'est à la valeur absolue qu'aspirent tous les êtres humains, jusqu'à ceux, disait Pascal, qui vont se pendre. Et entendons bien qu'il ne faut pas mettre la valeur seulement dans la recherche de la valeur, mais dans sa possession, autrement la recherche elle-même serait dépourvue de signification, elle ne donnerait de satisfaction qu'à l'amour-propre et trouverait plus de satisfaction dans l'échec que dans la réussite. C'est la morale qui met l'accent sur la valeur de la poursuite comme telle, mais l'intention ne s'achève, même comme intention, que dans l'acte qui la réalise ; quand on la considère en elle-même avant qu'elle s'achève, c'est pourtant de la fin vers laquelle elle tend et du degré de réalisation qu'elle lui donne à la fois en nous et hors de nous qu'elle tient la valeur qui lui est propre. Ainsi saint Augustin dit de l'amour considéré comme le mouvement même qui nous porte vers la valeur : *Amor nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens*. Mais l'appétition ce n'est encore que le désir qui est un mouvement vers la valeur mais qui en marque l'absence plutôt que la présence. La valeur comme l'amour même ne s'actualise que dans la possession.

L'absolu comme source. Absolu et infini. — S'il est donc impossible et contradictoire d'identifier l'absolu à une fin suprême à laquelle on réduirait et dans laquelle on absorberait tout le relatif, il n'y a donc qu'un moyen pour nous de donner à l'affirmation de l'absolu sa véritable signification. C'est d'opérer en elle le renversement qui nous délivrant de l'idolâtrie de la fin, nous oblige à identifier l'absolu non plus avec le terme de nos aspirations, mais avec la source même dont elle procède. L'absolu n'est pas le but vers lequel nous allons, il est l'acte même dont nous procédons. L'absolu n'est pas le lieu de notre repos, le point où la création viendrait tout à coup s'immobiliser. Il est l'infinité même de la puissance productive. C'est dans le jeu de cette puissance en nous que l'absolu est rencontré et non pas dans quelque objet mystérieux qui serait au delà des phénomènes. Le rencontrer

c'est participer à l'œuvre de la création en devenant soi-même créateur. On le vérifierait également par l'expérience de l'artiste ou par celle du héros, mais par celle du savant aussi. C'est dans cette création qui se désintéresse de ses propres ouvrages et les livre au temps où ils ne cessent de disparaître, mais qui en chacun d'eux retrouve toujours la présence de l'acte qui leur a donné naissance que réside non pas seulement l'origine de la valeur, mais son essence même.

Il y a dans cette croyance que l'absolu est une fin pour la volonté une illusion comparable à celle de la connaissance qui fait de l'absolu un objet pour l'intelligence. Mais l'objet, la fin, ne sont jamais que les points d'arrêts du vouloir ou de l'intellect, les termes sur lesquels leur opération vient se poser au moment où elle s'interrompt. L'absolu ne peut être pour l'intelligence ou pour la volonté que l'intelligence ou la volonté elle-même considérées dans leur exercice le plus parfait et le plus pur, c'est-à-dire non point la possession comme objet de tout l'intelligible, ou comme fin de tout le désirable, mais l'unité même de l'acte qui engendre tout objet intelligible et toute fin désirable. Or c'est cet acte dont nous participons qui est l'absolu et c'est notre participation qui crée sans cesse de nouveaux objets de connaissance et de nouvelles fins du vouloir. De telle sorte que nous finissons par penser que l'absolu serait comme un objet qui contiendrait tous les objets, une fin qui contiendrait toutes les fins. Mais il n'y a que des objets particuliers, que des fins particulières, et l'absolu n'est pas une somme d'objets et de fins, il les abolit dans la perfection de l'acte dont la limitation dessine la trace qui les circonscrit. C'est aussi par une illusion que ces objets et ces fins paraissent des termes extérieurs à l'intellect ou à la volonté : l'extériorité dans l'espace n'étant ici que l'image visible et actuelle de l'extériorité dans le temps. Cette extériorité est seulement la marque de leur dépassement par rapport à l'opération que nous sommes en train d'accomplir. Mais que nous ten-

dions vers un tel objet ou vers une telle fin cela veut dire que nous cherchons à en acquérir la possession ou à les égaler ou encore à les rendre adéquats à l'opération de l'intelligence et du vouloir. C'est dire que l'absolu c'est pour nous l'acte suprême de l'esprit en tant qu'il fonde en nous ces démarches imparfaites de l'intellect et du vouloir qui ont besoin d'objets et de fins pour diriger et pour soutenir leur opération, pour leur donner aussi une sorte de possession momentanée dans laquelle elles s'incarnent afin d'assurer leur marche en avant.

On ne peut pas s'étonner de voir définir l'absolu comme le point où la fin vers laquelle tend notre activité s'identifie avec la source même dont elle procède. L'intervalle qui les sépare est nécessaire pour que notre individualité elle-même puisse se constituer par une opération qui lui est propre. Mais celle-ci ne peut avoir l'absolu comme fin que si elle a l'absolu comme origine. Comment pourrait-elle avoir en elle assez d'impulsion pour se porter vers un objet capable de la combler, si cette impulsion ne provenait pas d'une puissance dont la perfection soit égale à celle de la fin qu'elle nous propose d'acquérir. Or ce que nous découvrons ici c'est qu'une telle fin ne fait qu'un avec cette puissance même, qu'elle présente comme un objet afin de nous demander que nous nous unissions avec elle. Alors cette puissance qui s'exerçait d'abord sans nous s'exerce désormais avec nous. C'est cette transfiguration de notre activité propre ou cette reconnaissance en elle d'une activité qui la dépasse et qui l'inspire qui, en constituant la valeur va lui donner son caractère proprement religieux. Le propre de la religion, c'est au lieu de nous montrer dans la fin que nous poursuivons un idéal de notre activité propre, de l'identifier avec le principe même d'où procède notre existence en nous demandant d'y participer. Elle nous oblige à nous mouvoir dans le cercle qui rejoint notre origine à notre fin, et c'est elle qui le ferme. (C'est le même cercle que nous avons décelé déjà dans l'analyse de la valeur qui justifiant tout le reste ne comporte elle-

même aucune justification interne sinon celle qu'elle tire exclusivement d'elle-même comme on le voit dans cette expression : valeur de la valeur, qui selon l'aspect sous lequel on la considère est un pléonasme ou marque le caractère même de la valeur de résider toujours dans une autogenèse.)

La foi religieuse naît donc au moment où nous reconnaissons que la fin idéale vers laquelle nous tendons se confond avec le principe dont notre activité procède et qui lui permet de s'exercer. Comment pourrait-il en être autrement ? Comment pourrais-je trouver en moi un mouvement qui ait l'infini pour but s'il n'avait pas l'infini pour origine. C'est cette possibilité de considérer tour à tour l'absolu comme cause et l'absolu comme fin qui donne à notre vie participée sa dépendance et son indépendance à la fois : c'est elle qui lui permet d'inscrire dans l'éternité son propre devenir temporel. Cette forme circulaire qu'affecte pour nous le principe premier en fait un absolu vivant qui ne cesse de nous inspirer et de nous soutenir. C'est le même cercle que l'on retrouve sous une autre forme dans cette désirabilité suprême qui ne creuse un intervalle entre la subjectivité et l'objectivité que pour l'abolir, qui fait qu'il y a d'abord réciprocité entre le désir et l'objet du désir, de telle sorte que l'on ne sait plus si c'est l'objet qui provoque le désir ou le désir qui rend l'objet désirable. Mais cette réciprocité cesse à la fin : le désir et le désirable viennent se confondre dans cet acte spirituel qui au moment où il s'exerce est déjà une possession, mais une possession sans objet qui trouve en elle-même son commencement et son terme.

A partir du moment où l'absolu cesse d'être une fin pour devenir une source on comprend mieux le caractère d'infinité qui nous apparaît comme inséparable de la valeur. Car on peut bien dire qu'une telle fin étant un absolu qui ne peut être atteint nous oblige à en approcher par degrés à travers une infinité de fins particulières. Mais alors la valeur devient une sorte de mirage, et l'effort que nous faisons pour la rencontrer nous déçoit toujours : en la

définissant comme un idéal où l'on ne parvient jamais, on la frappe d'un caractère d'irréalité et notre vie ressemble à une course où nous fuyons sans cesse ce que nous venons d'obtenir sans jamais rien posséder qui puisse nous satisfaire. Au contraire si l'absolu est considéré comme une source et non pas comme une fin, il n'y a aucune difficulté à comprendre comment cette source ne cesse de nous fournir de nouvelles fins à réaliser ; cette source ne cesse de jaillir dans le présent, elle n'est pas un idéal qui recule toujours ; enfin dans chaque action que l'on accomplit, on la retrouve toujours actuelle et toujours naissante. Il n'y a point d'objet particulier auquel elle ne donne sa signification et sa valeur. Et découvrir sa valeur, c'est le rattacher à cette origine. C'est pour cela que la valeur ne change point la nature de l'objet, mais la vue que nous avons sur l'objet. Ce que l'on peut vérifier soit dans l'objet beau, qui reste le même pour celui qui est aveugle ou indifférent à l'égard de l'esthétique ou même dans l'action morale, s'il est vrai que quelle que soit l'importance de sa réussite, elle n'a de valeur que par l'intention qui lui donne l'être. Mais alors il n'y a pas de fin particulière qui ne puisse nous donner une satisfaction qui lui est propre ; en chacune d'elles, même la plus humble, l'absolu peut être appréhendé. La possession n'est plus indéfiniment ajournée. Nous dirons même qu'il y a un absolu de chaque chose et de chaque action qui est d'être ce qu'elles doivent être au point qu'elles occupent dans le monde, et à l'égard de la fonction même qu'elles doivent remplir. Là est leur perfection, c'est-à-dire leur valeur : et c'est parce qu'elle réside dans une certaine convenance que qui chercherait à la dépasser la détruirait. Ce que tout le monde sait bien et qui s'exprime non pas seulement par la liaison que nous établissons entre la valeur et la mesure, mais encore par l'idée même du trop qui nous apprend à ne sacrifier sur aucun point particulier la perfection à l'infinité. Cependant on ne peut pas oublier qu'on ne saurait jouir d'aucune détermination et la rapporter à l'absolu qu'en s'établissant dans cet

acte même dont il semble qu'elle le limite ou qu'elle l'arrête, et qui ayant toujours du mouvement pour aller plus loin, nous découvre pourtant dans chaque démarche particulière de la conscience, sous la forme d'un infini actuel une indivisible fécondité. L'au-delà de toute détermination se trouve déjà dans l'opération même qui nous oblige à nous arrêter sur elle et lui donne en la circonscrivant cette signification propre qui en fait à son rang une expression de l'absolu. Or c'est là proprement ce que nous entendons par sa valeur. Elle ouvre devant nous un chemin infini, mais nous permet de retrouver la présence même de l'absolu dans chacune des étapes. Telle est la raison pour laquelle l'absolu a toujours paru résider au point de jonction de l'infini et du parfait, non seulement parce que le parfait est lui-même la source d'un développement infini, mais encore parce que le parfait peut être présent en chacun des points d'un tel développement non pas seulement par tout ce qu'il suppose et tout ce qu'il appelle mais encore par cette simplicité et cette convenance qui suscitent mais qui défient les analyses les plus délicates.

Nous savons bien pourtant que l'infini ne peut se rencontrer dans aucune expérience qui peut seulement le laisser transparaître et qui montre que la valeur elle-même si elle implique toujours l'infinité, si elle est le lien que nous reconnaissons entre l'infini et chaque chose, est toujours au delà de l'expérience, à savoir dans l'esprit même qui est la pensée de l'infini, c'est-à-dire l'infini lui-même. Or c'est ce sentiment même de la présence d'un infini actuel qui constitue le sentiment proprement religieux. Et celui qui en est dépourvu lui substitue l'indéfini et pense qu'il peut se suffire ; alors on comprend facilement que le devenir lui apparaisse comme inintelligible, destructif et illusoire. Même l'idée de progrès indéfini ne pourra le contenter, bien qu'elle soit peut-être une sorte de médiation entre la relativité du phénomène et l'absolu de la valeur ; mais dans la thèse du progrès indéfini, le réel est perpétuellement renié et la valeur ne cesse d'être pour-

suivie et nous échappe toujours. Le rôle de l'idéal c'est de disqualifier toujours le réel sans s'y substituer jamais. N'est-ce pas parce qu'il est le principe actif et omniprésent du devenir indéfini, obligeant tout être particulier à se dépasser toujours, bien qu'il reste en contact dans chacune des phases de son développement avec l'absolu où il ne cesse de puiser de quoi s'enrichir toujours.

Aussi longtemps que l'absolu est une fin la valeur est en avant de nous comme un objet qui nous attire et avec lequel nous devons chercher à coïncider. Mais dès que l'absolu devient une source la valeur, bien qu'étant toujours au-dessus de nous, ne cesse pourtant de pénétrer en nous ; loin d'être un objet devant lequel nous devons nous effacer, elle est le produit d'une activité qui imprime sa marque à tout ce qu'elle touche ; la valeur cesse d'être une chose, mais il n'y a point de chose qui ne puisse être valorisée. C'est la raison aussi pour laquelle la valeur nous apparaît comme créatrice et inséparable de tout acte de création. Mais cette création elle-même n'a de sens que par un dépassement de tout ce qui est donné, c'est-à-dire par un renoncement ou un sacrifice à l'égard de tout ce que l'on possède. Ce qui n'a pas lieu pour posséder davantage, puisque toute possession doit être renoncée, et que la valeur réside précisément dans cet acte spirituel qui a toujours besoin de s'incarner dans quelque nouvel objet, mais ne peut renaître que dans la démarche même par laquelle elle s'en dépouille. Telle est la raison aussi pour laquelle le progrès spirituel ne se réalise que selon un ordre unilinéaire d'accroissement et d'enrichissement. S'il est ascensionnel, il est aussi pyramidal non pas seulement en ce sens que dans ses formes les plus hautes la valeur est réservée à une élite de plus en plus rare, mais en cet autre sens qu'au lieu de régner sur des déterminations de plus en plus nombreuses (de multiplier par exemple nos connaissances ou nos actions), il semble au contraire les diminuer ou même les annihiler pour nous permettre de libérer en nous le pur pouvoir de les produire. Comment en serait-il autrement si la valeur réside vérita-

blement dans l'acte, si elle nous oblige à mettre toujours au-dessus de toute réalité donnée l'opération même qui nous la donne. C'est Dieu même qui est l'indivisible unité de cet acte omniprésent, et tout objet est un signe qui si nous le traversons nous le découvre, et si nous nous laissons arrêter par lui devient un obstacle qui nous en sépare. Aussi la vie religieuse fonde notre liberté au lieu de l'anéantir : être libre, c'est être uni à Dieu, c'est pouvoir tout se donner et refuser de jamais rien posséder, car ce que nous possédons nous possède aussi et par conséquent nous assujettit.

La participation

On ne peut juger, semble-t-il, de la valeur que par rapport à notre participation à l'absolu. Affirmer la valeur c'est affirmer que chaque chose ou chaque action au lieu de paraître et de disparaître, de garder un caractère particulier, de s'enfermer dans ses propres bornes et de n'intéresser que le point de l'univers où elle s'introduit, porte en elle une signification dans laquelle le tout de l'être se trouve engagé et qui est telle que, pouvant être ou être conçue autre qu'elle n'est, elle doit porter en elle sa raison d'être, être capable d'être jugée et préférée à une autre qui pourrait lui être préférée à son tour. L'affirmation de la valeur, c'est l'affirmation de la participation, et l'affirmation d'un absolu dont je participe, c'est l'affirmation religieuse considérée dans sa pureté. Le caractère absolu de la valeur, la nécessité de la mettre toujours en rapport avec l'acte qui la pose, mais le refus en même temps de dépasser la sphère du sujet et de s'ouvrir à aucun transcendant conduisent à des conséquences comme celles que l'on rencontre dans la thèse de M. Bénézé (1) qui est contraint par ses négations de considérer la valeur comme arbitraire. C'est encore l'esprit absolu qu'il retrouve à l'échelle de l'individu dans l'absolu de la

(1) *Valeur, essai d'une théorie générale*, P., Vrin, 1936.

décision. C'est donc pour avoir insisté de manière unilatérale sur un des caractères de la valeur que l'on a été amené à méconnaître les autres. Car il y a contradiction à poser la valeur et à la poser comme arbitraire. C'est le non-arbitraire de la valeur qui fait son absoluité. Elle n'a de sens que par la liberté de notre affirmation, mais d'une affirmation qui, comme dans l'exercice le plus haut de la liberté, a surmonté le choix et se confond avec une nécessité consentie. La liberté la plus parfaite ne connaît plus ni hésitation, ni alternative : elle veut d'une volonté plénière et indivisée ce qu'elle ne peut plus ne pas vouloir. La valeur n'est la valeur que si elle s'impose à nous malgré nous et sans que nous puissions la nier avant que nous apercevions en elle l'expression de nos exigences les plus essentielles. Elle demande à être non point créée, mais reconnue. Tout le jeu de la conscience axiologique se produit entre une liberté qui cherche sa propre nécessité et une valeur qui la lui donne. M. Bénézé n'a gardé de la valeur que ses caractères logiques qui l'ont obligé à en faire un absolu, issu de notre propre pouvoir de décision. Mais la dialectique intérieure de la valeur lui aurait montré qu'elle réside précisément là où tout arbitraire est exclu, ce qui n'est possible que si le sujet considérant la valeur comme une fin qui le dépasse s'oblige à se dépasser lui-même en posant l'activité même d'où elle émane. La négation de la participation oblige contradictoirement à faire du sujet un absolu qui dicte la valeur et montre pourtant qu'il en est incapable, puisqu'il ne peut le faire que par un acte arbitraire qui la ruine en la posant. De là aussi cette étrange conséquence que la valeur qui est la suprême raison d'être échappe à la raison et ne peut trouver son origine que dans la volonté seule, précisément parce que la volonté est l'expression même de l'activité individuelle en tant qu'elle affirme son indépendance, au lieu que le propre de la raison est de découvrir un ordre dans lequel elle est elle-même comprise et de l'y assujettir. Il est difficile de rompre avec l'intellectualisme sans tomber dans l'anarchie des valeurs.

La participation seule nous permet de résoudre un autre problème que nous avons rencontré déjà : que dans l'absolu, il n'y a pas de degrés de valeur, mais que les degrés de valeur apparaissent nécessairement à l'échelle de la participation. Ainsi nous pouvons bien dire que là où la valeur est présente, c'est l'absolu lui-même qui est présent ; et comme lui, elle est présente tout entière. Mais l'être qui en participe y participe inégalement : sa volonté n'est jamais assez pure, il y a toujours en lui un domaine plus ou moins vaste qui est laissé à la nature et que la valeur ne réussit pas à pénétrer. De telle sorte que les degrés de la valeur se mesurent moins d'une manière positive par un accroissement de la valeur en moi, que d'une manière négative par la diminution en moi de cette part de moi-même qui est restée imperméable à la valeur. De là vient cette impression, quand ma participation à la valeur devient plus parfaite, qu'il n'y a point d'augmentation de tension ou de complexité ou de richesse mais au contraire une sorte de détente, de simplicité et de pauvreté reconquises, qui me rendent simplement présent à une réalité que je laisse agir en moi et dont j'étais séparé jusque-là par une sorte d'écran. Ainsi dans la vie religieuse Dieu est indivisiblement présent à toutes les consciences, qui pourtant en ont une vue inégale selon leur degré de purification.

La présence de l'absolu est inséparable de la puissance même de l'affirmation. Mais cette puissance de l'affirmation est un acte de foi par lequel l'être se dépasse lui-même et affirme sa dépendance à l'égard du principe qui lui donne la vie, cette vie qui est reçue tant qu'elle n'est que la vie du corps et consentie quand elle devient la vie de l'esprit. L'esprit est une initiative, une naissance intérieure de soi à soi mais qui nous ouvre à cette puissance de création universelle et éternelle par laquelle cessant d'être isolé dans le monde, nous ne cessons de communiquer avec elle et de recevoir son impulsion et sa lumière. Ici on peut dire que le propre de la vie religieuse dans la mesure où elle est la conscience de la participation, c'est de nous relever infiniment

puisqu'il n'y a rien en nous qui ne soit d'origine divine, et de nous rabaisser infiniment, puisqu'il n'y a rien qui vienne proprement de nous de telle sorte que la vie religieuse nous ouvre un double abîme vers le haut et vers le bas, un abîme d'élévation et un abîme d'humilité. Mais bien que la participation fonde ce qu'il y a de rigoureusement personnel non pas seulement dans la disposition de notre nature mais dans les démarches de notre liberté, pourtant elle oblige toutes les consciences à reconnaître à la fin leur parenté et leur égalité. Car tous ceux qui ont touché l'absolu sur un point se rencontrent avec ceux qui l'ont touché sur un autre point : et un petit vaisseau selon Descartes est aussi plein qu'un grand.

Le caractère religieux de la participation peut encore être expliqué autrement. La participation dont on a montré justement qu'elle caractérise les formes les plus primitives et les plus grossières de la vie religieuse caractérise aussi ses formes les plus hautes. Le mystique seul jouit de la présence de Dieu et le retrouve dans chacune de ses démarches particulières. Et cette présence, il la saisit non pas dans l'objet qui est toujours extérieur et périssable, qui est l'instrument et non point le contenu de la participation et qui lui-même est destiné à périr, ni dans l'opération qu'il accomplit lui-même et qui est toujours imparfaite et inachevée, mais dans un sentiment ineffable d'amour et d'abandon. Le propre de l'âme mystique, c'est de reconnaître que l'activité de la conscience ne peut atteindre sa forme la plus haute que par une sorte de passage à la limite où elle se renonce de telle sorte que l'on pourrait distinguer dans la vie de la conscience comme l'a bien vu par exemple Maine de Biran (1), trois stades subordonnés l'un à l'autre : le premier correspondrait à cette passivité sensible où elle est sous la dépendance du dehors, le second à l'affranchissement de la volonté au moment où elle prend le gouvernement de moi-même, et le troisième où la volonté cède elle-même à une

(1) *Nouveaux essais d'anthropologie*, éd. Tisserand-Gouhier, p. 14, P., P. U. F., 1949.

force qui vient de plus haut et qui loin de la subordonner, fonde son action la plus personnelle et la plus autonome. A mesure qu'elle monte plus haut, l'âme se délivre des liens du corps mais c'est pour passer d'un ordre qu'elle conditionne à un ordre qui la conditionne.

Dieu synthèse de l'esprit et de l'absolu

On peut dire de Dieu qu'il réalise la synthèse de l'esprit et de l'absolu, il est l'esprit absolu, ou encore l'absolu en tant qu'il se découvre à nous comme esprit pur. Lui seul aussi est capable de réaliser la synthèse de l'absolu comme fin et de l'absolu comme origine. Trop souvent en effet la fin est conçue sur le modèle d'un objet que nous cherchons à posséder, il n'en est pas ainsi d'une source qui évoque toujours une action qui ne cesse de nous pénétrer et de nous donner la vie. Si l'absolu fin se confond avec l'absolu origine, c'est donc qu'il est lui-même une vie à laquelle il nous demande de participer. Ce qui est le point où l'absolu se découvre à nous comme Dieu.

On peut dire que la religion commence avec le sentiment du divin c'est-à-dire de notre propre lien avec l'absolu et de la présence d'un infini actuel qui nous déborde à la fois et qui nous pénètre. Mais ce sentiment du divin caractérise et même d'une manière privilégiée le panthéisme, l'identification de Dieu avec la nature. Et le divin n'est pas Dieu : il est seulement une sorte de communion qui s'établit entre notre être particulier et l'unité de l'être, à travers chacune de nos pensées et chacune de nos actions. Mais c'est en Dieu seulement que l'absolu se fait esprit et valeur, source de notre vie spirituelle et fondement de toutes les valeurs que nous sommes capables de poser. C'est en lui et par lui que nous affirmons d'une part que l'absolu est à la fois parfaite suffisance et interne justification de soi et par suite de tout le relatif, c'est-à-dire qu'il est la valeur suprême, d'autre part que

la valeur elle-même est un absolu qui ne dépend pas de nous et dont nous acceptons de dépendre. Ce qui n'est possible qu'à condition que dans cet absolu de la valeur nous retrouvions tous les caractères proprement divins qui font de nous une conscience qui n'est telle que dans la mesure où elle participe de lui, où elle le rend présent et vivant au cœur d'elle-même, sans être jamais capable de s'en séparer ni de l'égaler. Dans nos moments les plus heureux, le nom de Dieu rend présent et efficace en nous le tout indivisible de la valeur qui est objet de foi dans la mesure où il nous dépasse et objet d'expérience dans la mesure où nous y participons. Aussi comprend-on sans peine pourquoi la religion fait de Dieu une personne : ce n'est pas seulement parce que la personne représente en nous le sommet de la conscience et de la liberté, le point où nous sommes créateur de nous-même et de notre propre expérience du monde, c'est encore parce que nous ne pouvons avoir de relation réelle qu'avec des personnes et non point avec des choses : je ne puis même avoir de conscience réelle de moi-même et agrandir ma propre nature par l'exercice de mes propres puissances que par le moyen de mes relations avec un autre et en me traitant moi-même comme un autre. Ce qui implique l'idée et déjà la présence d'une conscience suprême dans laquelle toutes les consciences particulières puisent toutes les ressources intérieures qui rendent possibles à la fois leur enrichissement et leur communication réciproques : c'est si l'on peut dire dans cette double action que Dieu se réalise. Il est vrai que nous considérons souvent la conscience comme étant inséparable de notre dualité et par conséquent de notre limitation ; sans voir que ce qui la limite, c'est précisément ce qui en nous tend sans cesse à la combattre et à la ruiner, tandis que ce qui la fonde comme conscience, c'est ce qui précisément triomphe sans cesse de cette limitation. C'est pour cela que la conscience de soi à mesure qu'elle s'approfondit trouve Dieu et non plus soi au fond d'elle-même. En résumé Dieu est cette affirmation souveraine qui porte

en elle sa propre justification, qui ne pourrait être définie que par un cercle où l'on en ferait la valeur de la valeur (comme on en a fait déjà l'être de l'être et la pensée de la pensée), que je ne réussis pas à faire mienne bien que toute affirmation qui est mienne en dépende, qui est en même temps acte de foi et de connaissance, qui donne à la valeur non seulement son évidence, mais son efficacité, qui fonde ma propre affinité avec l'absolu, en m'obligeant à faire de l'absolu une intériorité pure et, le rendant plus intérieur à moi que moi-même, m'oblige à en faire un esprit pur qui m'appelle sans cesse à la vie de l'esprit, bien que je ne lui réponde pas toujours.

Telle est la raison aussi pour laquelle Dieu est amour. C'est parce qu'il est amour qu'il est aussi l'origine de toutes les valeurs. Car non seulement le propre de l'amour est de poser la valeur de cet objet, et nul objet n'a de valeur que par l'amour qu'il suscite, mais encore on peut dire que l'amour est l'essence de la valeur : elle est là où il est, et s'abolit dans l'objectivité pure, c'est-à-dire dans l'indifférence, dès qu'il se dissipe. C'est pour cela que Dieu est créateur : il n'y a que lui qui le soit par l'amour qui est en lui et qu'il donne aux créatures. Platon déjà considérait l'amour comme créant dans la beauté qui est la valeur même en tant qu'elle est contemplée. On peut dire à la fois qu'il n'y a que l'amour de l'être qui puisse faire préférer l'être au néant et que c'est cet amour de l'être qui est l'être même dont tous les autres modes ne sont que les effets, les moyens ou les signes. Il semble qu'il suppose la valeur de son objet, mais c'est dans cette mesure où cet objet le dépasse : mais ici ou là c'est lui qui crée cette valeur avec l'objet même qui la porte. Aussi peut-on dire que toute activité qui n'est pas mue par l'amour est une activité destructive. L'amour au contraire exprime ce que nous cherchons, ce que nous voulons, dans une sorte d'unification de toutes les puissances de notre âme qui est la liberté véritable, cette liberté du cœur qui n'est plus une liberté de choix. L'amour est au-dessus de la vertu

qui suppose toujours une action de la volonté : il vient toujours de plus haut et ressemble à une inspiration. Ainsi on peut bien dire que l'amour veut la perfection, mais il ne se contente pas de la chercher, il la trouve ; c'est qu'il en est la substance constitutive.

La religion

Si Dieu est la valeur suprême et l'origine de toutes les valeurs, il est nécessaire maintenant de chercher quel est le rapport entre Dieu et la religion proprement dite. Et on sait bien que le mot religieux comme tous les mots qui désignent des valeurs est susceptible de prendre une double acception selon que l'on considère son essence elle-même ou les formes institutionnelles dans lesquelles elle s'incarne. Et l'on sait bien que toute valeur suppose en effet une incarnation, mais qu'elle est toujours menacée par un double danger qui consiste soit pour garder sa pureté à croire qu'elle doit résider exclusivement dans la conscience de l'individu, soit pour dépasser les limites dans lesquelles celle-ci l'enferme et les illusions auxquelles elle l'expose, à sacrifier l'inspiration spirituelle aux formes et aux règles qui la traduisent. Mais d'abord il faut remarquer que l'affirmation de l'existence de Dieu et l'adhésion à une religion ne sont pas deux actes indépendants : l'affirmation de l'existence de Dieu peut être une opération de la pensée sans créer une vie religieuse, à plus forte raison sans supposer que l'on devienne membre d'une confession déterminée. Inversement on peut supposer [qu']un sentiment religieux s'adresse au divin plutôt qu'à Dieu, et il est même possible qu'une institution religieuse arrive à s'en contenter. La considération habituelle du tout dont l'être particulier fait partie, de l'infini, qui interdit au fini de se suffire, de l'absolu dont le relatif dépend nous donne accès dans le domaine religieux : là où est le tout ou bien l'infini ou bien l'absolu, là est aussi le religieux. Et la liaison de chaque chose avec le tout ou avec l'infini ou avec l'absolu lui donne à

elle-même un caractère religieux. De telle sorte qu'à l'égard de l'expérience telle qu'elle nous est donnée, la religion est l'affirmation d'une transcendance, cette transcendance étant également inséparable du tout que la partie est incapable d'embrasser, de l'infini qui déborde radicalement le fini, et de l'absolu auquel on ne parviendra jamais à partir du relatif. Pourtant la religion non seulement prend nécessairement son point de départ dans le monde des phénomènes, mais encore elle le pénètre de manière à lui donner sa signification. Sans doute elle nous fait pénétrer dans un autre monde où il semble que les phénomènes s'anéantissent ; mais c'est pourtant ce monde des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer, en y voyant soit l'effet d'une chute, soit la condition d'une ascension. Ainsi les phénomènes ne sont pas niés, mais transfigurés : ils reçoivent une signification. Et l'on comprend qu'il y ait une tendance dans toutes les religions à les exclure et à les maudire : comme on le voit dans toutes les formes de l'ascétisme. Mais c'est une tendance qui bien qu'elle réponde à la distinction des deux mondes, présente trop de dangers pour que la religion ne réagisse pas toujours contre elle ou ne lui impose des limites qu'elle ne doit pas dépasser.

Cependant l'affirmation du tout, de l'infini ou de l'absolu et même le sentiment de leur présence ne suffisent pas pour définir l'essence de la religion. Et c'est pour cela que l'on discute autour du panthéisme dans lequel on voudrait trouver quelquefois la forme la plus pure de la religion, mais qui en est aussi la négation. Il faut d'abord que l'absolu soit identifié avec la valeur et si cette identification ne se produit pas dans toutes les formes du panthéisme on ne saurait nier qu'elle ne soit au fond du spinozisme et le secret même de la distinction immortelle entre les trois espèces de connaissance. Nous avons vu qu'il n'y a que la valeur qui puisse présenter le caractère de l'absolu, car il n'y a qu'elle qui puisse être voulue absolument et non pas comme la condition d'autre chose. Et elle est évidemment transcendante à toute

expérience concrète, et même à toute action qui la mette en œuvre. C'est cet absolu de la valeur que Hartmann appelle précisément le sacré et dont il dit qu'il faut être prophète pour le révéler. Or le propre de cet absolu c'est que nous ne pouvons le poser que par un acte de foi, — et comment en serait-il autrement s'il est une source et non point un objet, mais cette source elle jaillit en nous, de telle sorte que la foi n'implique pas seulement l'affirmation de l'absolu, mais la participation à l'absolu. Ce sont là deux caractères que l'on retrouve toujours au fond de la vie religieuse et les âmes différentes mettront l'accent tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre : pour les uns, la religion c'est la révélation dans le sentiment même de l'angoisse, d'un être sublime et inaccessible, pour les autres, c'est la confiance dans une présence qui ne cesse de nous éclairer et de nous soutenir. Cette union réalisée par la religion entre l'absolu et la valeur nous permet de comprendre pourquoi toute valeur à mesure qu'elle se porte jusqu'au dernier point acquiert un caractère religieux, et pourquoi, aussi longtemps qu'elle garde son caractère spécifique, elle reste indépendante de la religion, et peut même la contredire et être repoussée par elle.

On n'oubliera pas que si le propre de la valeur religieuse, c'est non pas seulement de donner l'existence à l'absolu de la valeur, mais encore de faire de cette existence une existence qui se communique sans cesse à la nôtre, toutes les autres valeurs doivent lui être en un certain sens subordonnées, ou plutôt puisque la valeur est proprement indivisible, que toutes les autres valeurs ont un caractère proprement religieux. Ce primat des valeurs religieuses est contesté par Le Senne qui est soucieux de maintenir à toutes les valeurs leur caractère rigoureusement spécifique : mais n'est-ce pas pour retrouver dans chacune d'elles ce tout de la valeur qui est proprement ce que nous appelons son caractère religieux ? Nous ne serions point d'accord non plus avec lui en ce qui concerne le caractère prospectif qu'il attribue à la valeur

religieuse et qui lui permet de la rapprocher de la valeur morale et de l'opposer aux valeurs rétrospectives comme les valeurs intellectuelles ou esthétiques. Car ce serait semble-t-il ne point accorder assez de crédit à la contemplation, qui est sans doute la forme la plus haute de la vie religieuse. Mais ce qui montre que la valeur religieuse dépasse toutes les autres et les comprend en elle, c'est qu'au lieu d'exprimer comme elles une orientation de notre activité dans le temps, elle est en quelque sorte transtemporelle, elle nous élève du temps vers l'éternité. Ce qu'elle nous donne c'est une présence et une possession, non point il est vrai la présence ou la possession d'une chose, mais d'un acte par lequel nous ne cessons de nous accomplir. Qu'elle soit au-dessus de l'opposition du passé et de l'avenir, cela est suffisamment établi sans doute par ce fait qu'en élevant notre âme jusqu'à Dieu, elle unit en lui l'idée de notre origine et celle de notre destination. Cependant on ne saurait mettre en doute que la religion n'ait un lien particulièrement étroit avec les valeurs proprement morales. Comment en serait-il autrement, puisque les valeurs morales sont celles qui sont les plus hautes dans la hiérarchie, qu'elles intéressent l'intimité même du moi en tant qu'il crée sa propre valeur, qu'elles déterminent nos relations non plus avec des choses, mais avec d'autres consciences. Aussi Schleiermacher a-t-il pu dire que la religion, c'est la morale elle-même élevée à la suprême dignité. Cela ne va point sans difficulté pourtant. Et quelle que soit l'étroite connexion qui existe entre la morale et la religion, nous savons bien que l'essence de la religion, c'est le rapport de la conscience avec Dieu et non pas avec d'autres consciences : « Moi seule avec Dieu seul », dira sainte Thérèse. Et sans doute on peut prétendre que les rapports avec les autres consciences sont impliqués et appelés par mes rapports avec Dieu et comme le veut l'Évangile que l'amour du prochain et l'amour de Dieu sont indivisibles, pourtant c'est sur l'amour de Dieu que l'accent est mis et c'est en Dieu que je dois aimer le prochain de telle sorte que dans une

conscience solitaire, la vie religieuse, loin d'être abolie serait plutôt favorisée, au lieu que la vie morale ne subsisterait que comme une possibilité, ou pour me permettre de réaliser encore cette sorte de société que je forme avec moi-même. La valeur religieuse comprend et transfigure les valeurs morales, et les valeurs morales l'expriment et la médiatisent. Sur ce point nous devons citer la thèse intéressante soutenue par M. Pradines dans son livre sur l'*Esprit de la religion*, où il montre avec une grande pénétration que la religion était primitivement apparentée à la magie plutôt qu'à la morale et que c'est sous l'influence des progrès de la réflexion qu'elle s'est peu à peu moralisée. On n'aurait point de peine à montrer en effet qu'il a existé de nombreux cultes qui paraissaient comme un défi à la moralité, non pas seulement de notre époque, mais de l'époque même où ils ont apparu. Les noms de Moloch, de Baal, d'Astarté n'ont jamais été prononcés sans une sorte d'horreur. Il y a une horreur religieuse. Et les arguments élevés contre la religion l'ont presque toujours été au nom de la morale. Or on ne saurait mettre en doute que l'essence de la religion réside dans la subordination de notre vie humaine et relative à l'égard d'une puissance absolue et transcendante dont l'action nous surpasse, mais en même temps nous pénètre. La moralité au contraire, c'est le bien à l'échelle de l'homme, de la raison, et de la sensibilité humaines ; aussi la moralité implique-t-elle toujours, même si l'on ne va pas jusqu'au bout de l'affirmation sociologique, une sorte d'accord avec la société et même avec l'opinion d'une époque. Au lieu que la religion peut anéantir cette moralité qui est l'ouvrage de l'homme, par une soumission nécessaire à une puissance qui est au-dessus de l'homme et dont les décrets sont incompréhensibles. Ce conflit de la morale et de la religion trouve son expression la plus parfaite dans le sacrifice d'Abraham ; mais poussant au delà d'Antigone qui résiste aux lois de la cité pour obéir à des lois non écrites que chaque être porte au fond du cœur et qui peuvent être considérées comme

les lois proprement divines, Abraham résiste au prestige de ces lois elles-mêmes telles que la conscience les lui révèle pour obéir à la volonté de Dieu qui lui parle face à face et, pour le soumettre à une épreuve, lui commande de les violer. Or cette épreuve, c'est l'épreuve de la foi. Mais que faut-il entendre par là sinon que la morale ne peut pas se suffire à elle-même et qu'elle n'est elle-même qu'un effet ou un corollaire d'un ordre ontologique qui la fonde et que le propre de la religion est de nous révéler. Ainsi bien qu'il y ait une contradiction apparente entre la morale et la religion qui peut venir d'une imperfection de la religion que la morale pénètre peu à peu, il y a entre elles une autre contradiction de sens opposé qui provient de l'imperfection même de notre morale, que la religion dépasse en exigence et en profondeur. Car en quoi consiste la foi d'Abraham : elle ne réside nullement dans cette soumission à une puissance devant laquelle il est réduit à un état de crainte et de tremblement. Car une telle puissance se révélerait à des effets qu'il ne pourrait que subir. Mais ces effets, il y consent et d'avance il les considère comme bons, comme étant le seul bien véritable en présence duquel tout autre bien disparaît et s'écroule. Loin de renier par conséquent les valeurs morales, on peut dire qu'il y renonce en faveur de certaines valeurs plus hautes où un ordre se trouvera réalisé qui apporte à la conscience la même satisfaction qu'elles cherchaient à nous donner mais d'une manière approximative et apparente. Ce n'est pas vainement que l'on compare en les opposant la science à la religion, car la science va au delà du sensible, mais elle en explique la formation, elle le justifie et explique les illusions qui s'y mêlent. De la même manière la religion va au delà du moral, mais elle le fonde, le rectifie, et si l'on peut dire le pousse jusqu'au dernier point. Et l'on peut comprendre que comme le savant oublie souvent le monde sensible, persuadé que les lois de la science suffiront à le faire ce qu'il doit être, de la même manière l'union avec Dieu élève un esprit religieux au delà des préoccupations morales, car

la foi doit assurer la valeur de nos actes sans que cette valeur ait besoin d'être considérée isolément. Cependant la science et la religion restent bien deux contraires s'il est vrai que de la donnée sensible, la science s'élève jusqu'à la preuve rationnelle, tandis que la religion s'élève du témoignage de la conscience jusqu'à un acte qui anéantit toute expérience externe ou interne, mais pour poser précisément l'absolu qui les fonde et qui les illumine. Aussi toutes les tentatives pour réduire la religion à la raison ne peuvent-elles que la détruire : la religion c'est l'acte de la foi qui transcendant tout le relatif, trouve au lieu du néant cet absolu de l'acte dont elle nous rend participant et qui absolutise et valorise tout le relatif.

Si l'on voulait définir les éléments constitutifs de la valeur religieuse il faudrait dire :

1° Qu'elle implique une affirmation de l'insuffisance du monde tel qu'il nous est donné, mais qu'en nous élevant du réel à la valeur elle refuse de considérer celle-ci comme un simple idéal qu'il nous appartiendra de réaliser. Elle la considère comme l'être même qui donne sa signification au monde tel qu'il nous est donné. Il n'est qu'une apparence qui a un au-delà et le rôle de l'apparence n'est pas seulement de le manifester, mais d'être la voie d'accès qui nous permet d'y pénétrer. La religion, c'est donc d'abord l'affirmation du caractère ontologique de la valeur, non seulement la valeur est être mais elle est l'être véritable.

2° Mais cet être est invisible, il échappe à toute expérience sensible. Et l'on peut dire que l'expérience même que nous avons des choses ne cesse de le nier. Il ne peut être affirmé par conséquent que par une sorte de défi à l'égard de cette expérience commune dont on peut dire qu'elle est un écran qui nous le cache. C'est ce défi qui constitue l'acte de foi. Et il ne peut être fait par ceux qui n'ont de confiance que dans le témoignage des sens, puisque son caractère propre c'est précisément d'aller au delà de tout ce que les sens peuvent nous fournir, ou encore de nier

que les sens soient le critère de l'être. Pourtant cet acte n'est nullement un acte d'imagination : car l'imagination suggère seulement l'affirmation du sensible qui n'est pas actuellement donné à nos sens. Mais si la valeur est supra-sensible ce n'est pas dire qu'elle ne soit pas l'objet d'une expérience : mais c'est une expérience spirituelle qui est l'acte par lequel l'esprit prend conscience de lui-même et produit en quelque sorte son être même.

3° La pensée religieuse réside dans l'analyse de cette génération spirituelle. C'est au moment où notre moi se dépasse lui-même qu'il assiste pour ainsi dire à sa propre naissance. Et son existence est tout à la fois une existence qu'il reçoit et une existence qu'il se donne à lui-même. Là est le mystère propre de la vie religieuse, mystère dont il faut dire qu'il est aussi le seul trait de lumière qui traverse nos ténèbres : à savoir que nous avons le sentiment de notre absolue dépendance, mais que c'est ce sentiment même qui nous délivre de notre esclavage et fait jaillir en nous toute notre puissance propre. C'est cette dépendance qui nous donne notre initiative. Cet absolu auquel nous nous subordonnons, nous en participons et il devient l'absolu de nous-même. C'est pour cela que le problème religieux consiste dans l'union même des deux idées de grâce et de liberté qui, aussi longtemps qu'on les considère du dehors et par une méthode discursive, se contredisent, mais qui, dès qu'on les considère du dedans dans l'acte qui les vit, s'identifient.

Toutes les discussions des théologiens, mais aussi tous les débats les plus secrets de la conscience religieuse mettent aux prises la liberté et la grâce et l'on comprend que l'on ne puisse renoncer ni à l'une ni à l'autre et que l'on mette l'accent tantôt sur l'une et tantôt sur l'autre (comme le montre assez bien la querelle du protestantisme et celle du jansénisme). C'est que la liberté de choix doit être renoncée, de telle sorte que la grâce semble nous contraindre, mais en faisant naître en nous une liberté

plus éclairée et plus profonde qui est une liberté de consentement. Ainsi dans la vie religieuse la volonté propre est toujours surmontée dans une sorte de présence pure où tout est reçu ; mais ce que nous recevons, c'est notre liberté même qui restait entravée aussi longtemps qu'elle pouvait choisir. La vie religieuse est une formation de soi, mais implique la conscience d'une dépendance, qui est libératrice puisqu'elle ne nous laisse jamais abandonné et nous donne précisément toutes les ressources qui nous manquaient pour y réussir.

4° Comme l'art la religion est la négation de l'abstrait. C'est pour cela que ce tout de l'être auquel elle nous unit ne peut être ni une idée générale, ni une chose qui serait objet pour une conscience. Il est cette intériorité absolue qui fonde notre propre intériorité, toujours imparfaite et mêlée d'extériorité. L'intériorité absolue est une et unique à la fois, une puisque toute division introduirait en elle quelque extériorité, et unique puisque toute intériorité qui ne serait pas la sienne serait pour elle comme une extériorité. C'est cette intériorité souveraine à laquelle nous donnons le nom de Dieu. Aussi ne faut-il pas s'étonner que nous considérions Dieu comme une personne, non pas parce que nous lui attribuons les caractères qui font de nous une personne, mais parce que nous ne devenons nous-même une personne que dans la mesure où nous lui ressemblons et où nous l'imitons. La vie personnelle, c'est proprement la vie de Dieu en nous, identique à la sienne et pourtant différente non pas seulement parce que nous ne différons de lui que comme le fini diffère de l'infini, mais encore parce que nous ne participons de l'acte par lequel il se crée que par un acte qui nous oblige à nous créer nous-même ; de telle sorte que c'est sur notre dépendance à son égard que se fonde notre propre indépendance.

5° Loin de demander par conséquent si Dieu s'occupe des affaires des hommes, il réside au point même où chaque conscience réalise son union avec lui. Ce n'est que par une sorte d'image exté-

rieure qu'on lui attribue le gouvernement du monde visible. Il habite seulement au-dedans de moi ; y croire, c'est ne pas cesser de s'entretenir avec lui, de lui parler et d'écouter ses réponses. Ici réside même le caractère le plus profond de la foi religieuse : celui qui n'a pas la foi est toujours seul, l'univers est pour lui muet, il est lui-même comme un créateur impuissant, réduit à formuler des vœux qui ne sont point entendus. Le propre de la foi, ce n'est pas seulement de découvrir cette intimité de l'être dans laquelle s'alimente ma propre intimité, c'est de croire qu'il n'y a aucun mouvement de mon âme, même le plus secret, qui ne trouve un écho dans une autre conscience à laquelle rien n'échappe. Ce n'est pas assez de dire qu'elle est ma propre lumière ; il y a entre elle et moi une intentionnalité réciproque de tous les instants. Loin d'abolir mon existence personnelle et subjective, c'est Dieu qui la fonde, qui lui donne à la fois son aliment et sa valeur. Dieu ne me laisse pas seul : il exige ma solitude, mais pour la remplir. Il est celui qui m'appelle toujours par mon nom. Et nul n'est allé plus loin sans doute que Pascal dans l'approfondissement de la foi en parlant de cette goutte de sang versée sur la Croix pour lui, Pascal.

6° On dira encore que le propre de toute religion, c'est d'exiger et de produire cette purification intérieure par laquelle cessant de nous attacher aux choses telles qu'elles nous sont données, qui ne cessent de nous disperser, nous remontons vers leur source première où elles puisent à la fois leur essence et leur raison d'être : c'est grâce à cette purification que la conscience s'unifie. Dans notre propre pureté intérieure, nous percevons la pureté de chaque chose : nous l'apercevons dans son état naissant qui nous en découvre la véritable destination. En dépouillant tout objet de tous ses liens avec l'idée d'un profit qu'on en peut tirer, par quoi il ne cesse d'être souillé, nous finissons par apercevoir la valeur qui lui appartient en propre et qui jusque-là était dissimulée ou corrompue. Ainsi la purification, en nous empêchant de consi-

dérer les choses dans leur rapport avec le moi individuel et de les envelopper d'un regard de convoitise, leur restitue la signification qui leur est propre, c'est-à-dire leur rapport non plus avec moi mais avec l'acte même qui les fait être.

7° Cette purification présente toujours le caractère d'une *conversion*. On se trompe sans doute quand on considère la conversion comme étant simplement un changement de valeur, dans lequel on renonce à l'une d'elles pour en adopter une autre. Ce n'est même pas une simple élévation dans l'échelle des valeurs, dont on gravirait un degré. C'est un changement de front. Or les valeurs ne peuvent pas se contredire. D'où il faut conclure que *la conversion, c'est la découverte même de la valeur*, c'est le passage de la nature à l'esprit, d'une vie dont le moi est le centre à une autre vie dont Dieu est le centre. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la conversion se produise toujours dans le même sens : elle est l'achèvement même de ce mouvement amorcé par l'introspection qui se détourne du dehors pour regarder vers le dedans, continuée par la réflexion qui remonte des effets visibles vers l'activité spirituelle qui les fonde, et qui ne peut trouver son aboutissement que dans un retour vers cet absolu de la valeur auquel le moi accepte de se subordonner après lui avoir préféré pendant longtemps son intérêt propre.

8° Ce serait donc une erreur grave de penser que la religion nous détourne du monde pour nous absorber dans une contemplation spirituelle où il s'anéantit. Car dans cette contemplation au contraire le monde reconquiert une lumière et une signification qu'il avait perdues. Il n'y a même aucun aspect du monde, même le plus misérable, que la religion ne transfigure. Loin de mépriser le relatif au profit de l'absolu, elle suspend le relatif à l'absolu, et en un sens introduit l'absolu partout. A l'inverse de la science qui cherche l'abstrait comme le signe maniable du concret, qui est à la mesure de toutes les opérations auxquelles nous pouvons le soumettre, la religion restitue sa valeur au donné comme tel.

Et peut-être faut-il dire que c'est dans cette aptitude à trouver dans chaque être et dans chaque chose la marque de l'absolu que réside la piété véritable.

9° On peut dire encore que le propre de la religion c'est de nous transporter du temps dans l'éternité mais dans une éternité qui féconde le temps au lieu de l'abolir. Le temps est caractérisé par l'opposition du passé et de l'avenir, du rétrospectif et du proversif. La science est toujours rétrospective, au moins cette science du concret qui s'appelle l'histoire. La morale est proversive au moins en tant qu'elle exige de nous une action à accomplir. Mais Dieu est au delà de cette opposition. Il n'est ni une origine ni une fin bien qu'il soit l'une et l'autre à la fois. Il est une présence qui ne me manque jamais : l'union avec Dieu se réalise par une contemplation intemporelle vers laquelle tend la volonté, moins pour produire l'avenir que pour s'y soustraire, bien qu'elle ne cesse dans l'avenir de porter des fruits toujours nouveaux.

10° On peut dire encore que la valeur religieuse abolit l'opposition qui sépare la nature de la volonté. Ou plutôt qu'elle fait apparaître en nous une nature spirituelle qui est pour ainsi dire l'inverse de la nature instinctive. Car tandis que la volonté résiste à l'instinct pour nous affranchir de son esclavage, elle achève de se réaliser dans la spontanéité spirituelle. C'est la grâce qui agit en nous, qui dénoue la liberté de ses entraves, au lieu de l'abolir, et qui nous permet indivisiblement de tout nous donner et de tout recevoir.

En résumé, la religion fait de la valeur non pas un idéal vers lequel on tend, mais une présence dont on participe. Elle ne propose pas une valeur à notre pensée, mais elle nous invite à la vivre. Elle anime la valeur qui au lieu d'être étrangère à l'être devient le cœur même de l'être, qui est comme une offre et une promesse et ne manque jamais à ceux qui sont prêts à l'accueillir.

On comprend donc bien pourquoi Platon dans les *Lois* pouvait dire que l'impie était celui qui disait ou bien que les dieux n'exis-

tent pas, ce qui veut dire qu'il n'y a que le monde tel qu'il nous est donné, et par conséquent que la valeur comme telle est étrangère à l'être, ou qu'ils ne s'occupent pas des affaires des hommes, alors que Dieu c'est la valeur non point en tant qu'elle nous dépasse, mais au contraire en tant qu'elle nous soutient et nous sollicite, ou qu'on ne peut les fléchir par des cadeaux ou des sacrifices, ce qu'il faut interpréter sans doute dans un sens spirituel en considérant que la véritable piété c'est ce don et ce sacrifice de soi qui nous oblige à nous consacrer à la valeur, au lieu de la mettre à notre service.

***

Les valeurs spirituelles ne peuvent pas être séparées des valeurs religieuses dont on peut dire à la fois qu'elles les élèvent jusqu'à l'absolu c'est-à-dire qu'elles empêchent de les confondre avec des valeurs psychologiques et qu'elles leur donnent en même temps une place à l'intérieur de notre expérience en la pénétrant tout entière comme on le voit par l'incarnation qui en constitue l'essence la plus pure et le modèle le plus parfait, mais aussi par ces formes rituelles et cette société visible qui les manifeste, et dont l'institution a pour fin de nous obliger à considérer les lois de la nature et la société civile comme étant seulement des images qui les trahissent ou des moyens qui nous permettent d'y accéder.

Mais les valeurs religieuses expriment admirablement le caractère spirituel qui est inséparable de toutes les valeurs en général. Car 1° toutes ces valeurs sont un objet de foi : ce ne sont point des objets, il n'y a même en elles rien de visible. Elles nous obligent à aller au delà de tout le sensible, mais par un acte intérieur qui est un consentement pur. Et c'est la foi qui nous donne l'objet de la foi. Mais alors le sensible loin de s'évanouir est transfiguré. Au lieu d'être un obstacle qui nous en sépare, il est le chemin qui y conduit. Il devient pour nous un signe, un sacrement ; 2° Les valeurs religieuses réalisent en la portant jusqu'au dernier point

cette sorte de contradiction qui est commune à toutes les valeurs, c'est qu'elles supposent un engagement total de la conscience qui est pour elle à la fois une expansion et une délivrance, et qui ne peut se réaliser pourtant que par une parfaite subordination à un principe qui nous dépasse, sur lequel nous réglons notre conduite, par lequel nous acceptons d'être jugé et auquel nous demandons toute la lumière et toute la force dont nous sommes capable de disposer. Foi et subordination forment sans doute les deux traits fondamentaux de toute valeur religieuse et c'est contre eux aussi que s'insurgent tous ceux qui se méfient de la valeur ou qui refusent de lui accorder cette origine transcendante sans laquelle il est impossible de s'élever jusqu'à l'absolu.

Nous savons bien que la religion ne peut se réduire ni à la religiosité qui est comme une sorte de panthéisme affectif, bien qu'elle ne cesse d'ébranler la sensibilité par le rapport qu'elle ne cesse d'établir dans chacune de nos démarches entre le fini et l'infini, ni à la vie spirituelle, bien que la spiritualité en forme l'essence et que si elle l'oublie elle est toujours menacée de l'idolâtrie. La religion ne réside pas seulement dans un sentiment, ni dans une pensée : elle fait descendre l'absolu de la valeur dans le donné et dans le relatif. Elle assure la communication permanente du transcendant et de l'immanent. Telles sont les raisons pour lesquelles : 1° La foi se fixe dans des formules qui parfois l'emprisonnent et sont destinées à la faire jaillir, c'est là ce qu'on appelle des dogmes ; 2° L'union de chaque fidèle avec Dieu crée une union entre les fidèles, qui est proprement l'Église, c'est-à-dire une société qui risque toujours de prendre un visage temporel, bien qu'elle comprenne en elle les vivants et les morts et qu'elle ait pour foyer la communion des saints ; 3° Elle exige une pratique et s'exprime par des rites, elle requiert des signes sensibles et des sacrements qui risquent toujours de produire des habitudes formelles, alors que leur objet est de nous élever au-dessus de la nature en introduisant pourtant le caractère du sacré jusque dans

les actions de la vie quotidienne ; 4° Elle nous oblige à nous adresser sans cesse à Dieu par la prière qui dégénère souvent en une demande égoïste bien qu'elle ait pour objet seulement de nous mettre en présence de Dieu afin de substituer sa volonté à la nôtre. Toutes les marques par lesquelles la vie religieuse se distingue de la vie proprement spirituelle sont destinées à soutenir celle-ci au lieu de l'opprimer : c'est là que réside leur valeur véritable. Et il arrive qu'il y ait autant de danger que la vie spirituelle s'évapore, si nous l'abandonnons à l'arbitraire de la conscience individuelle et que la vie religieuse se matérialise si elle est absorbée tout entière par la pratique. Ainsi nous retrouvons au sommet même de la hiérarchie cette double ambiguïté inséparable de toutes les espèces de valeur qui d'une part les oblige à s'exprimer par une forme sensible, et à disparaître si elles s'y réduisent — et qui d'autre part les rend solidaires de l'usage que nous en faisons, de telle sorte qu'il n'y en a pas de si simple qu'elle ne puisse porter le poids de l'absolu ni de si haute qu'elle ne puisse être dégradée et corrompue.

On dira encore que la différence entre la vie spirituelle et la vie religieuse proprement dite, c'est que la vie spirituelle présente un caractère d'unité alors qu'il existe une diversité innombrable de religions différentes. Mais cette opposition est plus apparente que réelle car la vie spirituelle présente elle-même des formes spécifiques et individuelles aisées à reconnaître, et il y a une unité de la religion que l'on retrouve à travers les différentes confessions qui en réalisent une expression plus ou moins parfaite, selon la diversité des temps et des lieux. Toutes les religions cherchent également à nous faire participer à l'absolu de la valeur ; et cette participation ne se réalise que par les deux dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption. Telle est la raison aussi pour laquelle toutes les religions se reconnaissent dans le Christianisme et sans doute y aboutissent.

COMPLÉMENTS DE LA QUATRIÈME PARTIE

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE PREMIER

Valeurs morales

1. *Valeurs sociales.* — L'ordre social est comme l'ordre matériel la condition et le moyen d'un ordre voulu par nous. Bien que la matière reçoive aussi la marque de la volonté, celle-ci a plus de prise sur la société, qui est elle-même une réunion de volontés. Pourtant l'ordre social dérive seulement des conditions qui leur permettent de s'assembler, chacune d'elles subit ces conditions, de telle sorte que l'ordre social est plus encore le support de l'action volontaire qu'il n'en est l'effet. On n'oubliera pas surtout que dans l'ordre social proprement dit la relation des individus entre eux engendre certaines forces qu'ils sont tous astreints à subir, sans qu'il y ait entre eux ces relations libres et interpersonnelles qui sont les relations proprement morales.

2. *Erreur de Rousseau.* — L'erreur de Rousseau, c'est d'avoir pensé que la société est faite d'une réunion de volontés qui agissent lorsqu'elles sont assemblées comme elles le feraient si elles étaient seules. Ici l'erreur est double car

1° Dans la société l'individu agit tout entier et non pas seulement comme volonté, de telle sorte que le corps, l'instinct, l'intérêt, la passion jouent un rôle plus considérable que la volonté. La volonté n'intervient que dans la mesure où elle exerce en effet

une action momentanée sur toutes les consciences et privilégiée sur quelques-unes ;

2° Et la seconde erreur, c'est d'avoir pensé que la société est faite en effet de volontés séparées, alors que lorsque les êtres se rapprochent les uns des autres, ce concours engendre certaines forces qui annihilent leur volonté individuelle, même lorsque celle-ci est consultée et proclame qu'elle agit seule.

3. On pourrait penser que si les valeurs morales dépendent de la volonté, il n'en est pas ainsi des valeurs intellectuelles ou esthétiques dans lesquelles il s'agit seulement de discerner le vrai ou le beau qui sont dans les choses. Mais il n'en est pas ainsi. Car ce vrai et ce beau nous ne pouvons les découvrir que si notre regard est tourné vers eux : et c'est le propre de la volonté de parvenir à reconnaître la vérité et la beauté à travers toutes les formes du réel, même celles dont il semble qu'elles les dissimulent ou les contredisent. C'est que l'exigence du vrai et du beau se trouve dans l'esprit comme toute exigence de valeur, et voir le monde avec les yeux de l'esprit, c'est convertir l'être en valeur, l'apparence en vérité et le spectacle en beauté. Les valeurs économiques elles aussi supposent une conversion de toutes choses dans le sens de l'utilité, ce ne sont pas des valeurs données, et les valeurs affectives supposent que l'indifférence recule et que la douleur se change en joie. Mais des valeurs économiques aux valeurs spirituelles la part du donné diminue et la part de l'opération croît proportionnellement.

4. Les valeurs morales peuvent être définies dans leur rapport avec le temps :

Car on pourrait dire que le propre du devoir c'est de se manifester toujours dans l'instant, bien que sa manifestation toujours nouvelle apparaisse comme une sorte de pénétration sans cesse recommencée de l'éternel dans le temporel. Au lieu que le propre de la vertu, c'est d'être une disposition permanente de l'activité

qui s'inscrit pour ainsi dire dans la durée, bien que l'on puisse la considérer elle-même sous deux formes différentes selon qu'elle est une acquisition corporelle ou une sorte de présence constante de l'esprit à lui-même.

5. Que la valeur morale demeure toujours sur le plan de la volonté et de la volonté là où elle s'oppose à la nature et cherche à la surpasser, cela apparaît assez nettement dans ce caractère que la vertu est toujours un combat. Mais puisque la valeur n'est pas réalisée comme un fait à l'intérieur de notre expérience et que même l'expérience lui résiste et la nie, on peut dire qu'il y a dans tous les domaines un combat pour la valeur et que le propre de la valeur morale est précisément de nous permettre de dégager ce caractère qui est commun à toutes les valeurs. Mais la volonté n'est pas sa fin à elle-même : elle est l'action d'un esprit imparfaitement unifié. Elle est l'étape de la recherche plutôt que de la possession : et cela est si vrai qu'elle a une conscience plus parfaite d'elle-même dans l'échec que dans la réussite. On peut même se demander si dans l'échec la volonté n'est pas elle-même plus pure, comme si la réussite supposait toujours une réponse qui est faite à la volonté, un don qu'elle reçoit et la collaboration d'un ordre qu'elle ne suffit pas à produire. Contre cet aveu la volonté se tend dans une démarche qui se distingue mal de l'amour-propre. S'il consent à céder, alors on ne se trouve plus dans le monde des valeurs morales, mais dans le monde des valeurs spirituelles, où l'on ne saurait tracer aucune ligne de démarcation entre ce que nous nous sommes donné à nous-même et ce que nous avons reçu, entre ce qui en nous est l'œuvre du mérite ou l'œuvre de la grâce.

6. Dans la charité nous sommes au sommet de la vie morale. Mais nous rencontrons ici une application de cette loi en vertu de laquelle chaque espèce de valeur dans sa forme la plus haute appelle une valeur supérieure et vient se fondre pour ainsi dire

avec elle. La charité n'appartient plus au domaine de la volonté. Et si la volonté s'y applique, c'est beaucoup moins pour la faire naître que pour la découvrir au fond de nous-même comme un germe sur lequel il faut veiller pour lui permettre de s'épanouir. La charité comme toutes les valeurs spirituelles a le caractère d'un don. Mais si elle est le sommet de toutes les valeurs morales, c'est parce qu'elle nous découvre l'essence de la valeur spirituelle, et par conséquent l'essence commune de toutes les autres valeurs : elle réalise en effet le dépassement en nous de tout ce qui appartient à l'individu ; elle produit un renversement de l'ordre naturel, et en nous faisant naître à une vie nouvelle elle le pénètre et le transfigure.

7. Les valeurs morales trouvent dans les valeurs sociales une expression et un appui, mais qui peut naturellement se transformer en obstacle. Les institutions tendent toujours à transformer la moralité en choses : elles tendent à consolider les créations de l'esprit, mais il ne faut pas qu'elles le pétrifient. C'est ce que l'on observe par exemple dans le rapport de la famille et de l'amitié. La famille utilise tous les liens de la nature et l'organisation même de la cité pour établir entre les consciences une unité spirituelle, qui les rend médiatrices les unes des autres : mais cette unité est l'effet de la liberté, elle surmonte à la fois la nature et la société et ne peut pas accepter de se laisser enchaîner par elles. Ainsi personne n'oserait dire que l'amitié doive imiter les relations de famille, bien que l'on parle souvent d'une amitié fraternelle. Mais tout le monde sait bien au contraire que c'est aux frères qu'il appartient, en utilisant les relations mêmes que les conditions naturelles ont créées entre eux, mais aussi en leur résistant, de devenir des amis.

8. Tout l'effort de Kant dans la constitution de la morale est de maintenir la pureté de l'activité volontaire et rationnelle en face du désir et de la nature, au lieu de chercher à les accorder :

et il ne demande rien de plus à la sensibilité que de reconnaître la prééminence de la raison dans le sentiment du respect. Cependant c'est supposer qu'il y a en elle la possibilité même de discerner la valeur de la raison et d'être touchée par elle. Elle ne lui est donc pas absolument étrangère. Si la sensibilité est une sorte de tact de la valeur, la dualité de la conscience se trouve surmontée. L'âme tout entière avec toutes ses fonctions collabore à notre progrès spirituel, il n'y a de moralité qu'incarnée dans une nature. La sensibilité a besoin de la raison pour ne point rester assujettie au corps, et la raison a besoin de la sensibilité pour ne point se contenter de l'abstraction.

On pourrait enfin se demander si même dans le kantisme il n'y a pas entre la loi naturelle et la loi morale une certaine affinité, car l'une et l'autre expriment cet ordre universel qui est une exigence de la raison. Il ne suffit pas d'ailleurs de montrer qu'elles se correspondent comme étant issues de la même raison dans sa double fonction théorique et pratique. On peut dire encore que l'une est non seulement une image de l'autre mais une condition de possibilité sans laquelle elle ne pourrait pas se réaliser, ce qui veut dire que c'est la raison qui par son intermédiaire prépare à l'intérieur de la nature les moyens qui lui permettent de s'incarner.

De même Kant apprend de Rousseau à estimer l'homme indépendamment de son savoir. Mais il y a un certain savoir qui est nécessaire à la volonté pour agir, qui est si l'on peut dire la conscience qu'elle a de sa propre fonction dans le monde, et il y a un savoir qui est un produit de la volonté et qui tient d'elle sa valeur.

Dans le texte célèbre de la *Métaphysique des mœurs*, Kant distingue de tous les autres biens (hypothétiques) l'usage que la volonté peut en faire et qui seule pose une valeur catégorique. On interprète en général ce texte comme isolant la valeur morale de toutes les autres, comme si elle les réduisait à rien pour les absorber en elle. Et c'est là sans doute le sens de Kant. Mais on

peut accepter sa thèse et l'interpréter autrement. Toutes les valeurs sont dans une certaine mesure impliquées les unes par les autres, de telle sorte que là où la volonté est en jeu, la moralité est toujours présente. Mais la volonté a d'autres fins que des fins morales, elle est l'origine de toutes les valeurs, elle donne à la *poursuite* de chacune d'elles un caractère moral, mais sans abolir leur spécificité, par laquelle elles sont pour elle des fins différentes et irréductibles.

9. Le lien des valeurs morales et des valeurs sociales se réalise par l'attachement à la famille, à la patrie ou au groupe dont l'individu fait partie et qui sollicite son amour et permet à l'individu de trouver en lui le moyen de se dépasser. Et la situation même où le groupe l'a placé forme une sorte de médiation entre sa vocation personnelle et sa responsabilité à l'égard de tout l'univers. L'amitié présente un caractère privilégié car elle le fait sortir de lui-même mais pour l'unir à un autre, en tant que cet autre est un individu comme lui et qui forme avec lui une société étroite et parfaite comparable à la société qu'il forme avec lui-même.

10. *Moralisme.* — Le caractère essentiel du moralisme c'est de rabaisser les dons au profit des vertus. Mais il y a dans cette attitude beaucoup d'amour-propre. Non point que le don puisse suffire, car il suppose toujours un consentement. Mais on voudrait que la volonté fût créatrice et que pour avoir tout le mérite elle ne connût que des obstacles et point de secours. Mais la volonté la plus forte suppose un don, aussi humble que l'on voudra, auquel elle emprunte à la fois sa matière et son efficacité.

11. On ne doit pas rester indifférent à cet emploi du mot Bien qui embrasse en lui toutes les valeurs, tant il est vrai que toutes les valeurs sont en relation avec la personne elle-même considérée dans l'orientation qu'elle donne à sa volonté. La valeur, c'est dans tous les ordres, ce que l'on veut ou plus exactement ce que l'on doit

vouloir, les deux expressions s'équivalant si ce que l'on doit vouloir n'est rien de plus que la recherche même de la volonté la plus profonde et la plus essentielle. Tout au plus dira-t-on que le Bien c'est l'objet même de cette volonté profonde, au lieu que la valeur c'est sa relation avec l'esprit qui en juge et qui compare à cet égard toutes les fins de la volonté entre elles.

12. La relation de la nature et de la moralité, l'impossibilité de les séparer, de considérer la nature comme indifférente et la moralité comme inefficace, ont conduit Victor Hugo par exemple à considérer le conflit du Bien et du Mal comme une sorte de guerre cosmique à laquelle la conscience elle-même se contente de participer. Mais si l'opposition du bien et du mal dépasse la conscience individuelle, elle ne pourrait avoir pour siège que l'esprit et non point la nature ; or l'esprit est la source du Bien et non pas du mal, de telle sorte que le mal ne peut apparaître que par une sorte de séparation et de rébellion de la volonté à l'égard de l'esprit qui risque toujours de se produire dès que la participation commence et pour qu'elle soit possible.

13. *L'alternative.* — L'alternative du bien et du mal appartient à la terre. Dieu, le spirituel sont au-dessus, la nature est au-dessous. Le bien et le mal résident chez un être qui peut regarder tantôt au-dessus et tantôt au-dessous.

14. Le devoir est sans doute la notion caractéristique de la vie morale et tous ceux qui mettent l'accent sur une notion différente subordonnent sans doute le domaine de la moralité à un domaine différent (à l'affectivité, à l'intellect, à la spiritualité pure). Aussi Kant peut-il être considéré justement comme étant, de tous les philosophes, celui qui a pris la conscience la plus vive de l'originalité de la moralité par rapport à toutes les autres fonctions de la conscience.

15. En ce qui concerne le devoir, il suppose nécessairement une dualité de la conscience, que l'on réduit en général à la dualité de la nature et de la raison. Mais les choses peuvent être prises autrement. Il suffirait de considérer notre vie comme se développant dans le temps pour que la constitution même de notre personne nous oblige à établir une unité entre les moments successifs de la durée. Alors le devoir serait inséparable de cet engagement de réaliser l'unité de notre conduite dans le temps, qui est une promesse inséparable de l'idée même de la constitution de notre personnalité, que nous ne devons pas laisser dissoudre par le flux du devenir. Et cette unité même pourrait être regardée comme une exigence de la raison, qui expliquerait assez bien comment la moralité est une sorte de logique du vouloir : la question se poserait alors de savoir s'il est possible de réaliser une cohérence de toutes nos actions sur un principe initial contraire à la moralité, de même que l'on peut se demander si, indépendamment d'un accord avec son objet, la vérité ne pourrait pas être définie par un accord de la pensée avec elle-même aussi loin que l'on puisse la pousser. On verrait donc l'intellectualisme régner aussi bien dans l'ordre de la moralité que dans l'ordre de la connaissance. Et dans les deux domaines la matière serait déterminée par la forme. On fera toutefois les réserves suivantes, c'est que dans l'ordre de la connaissance il n'y a pas d'hypothèses purement arbitraires parce que les éléments de toute affirmation sont nécessairement empruntés à une expérience aussi dépouillée qu'on puisse la supposer et qu'il s'agit moins de faire appel comme critère à l'accord ou au désaccord des propositions entre elles qu'à leur accord ou à leur désaccord final avec l'expérience, au lieu que dans l'ordre de la moralité nous avons affaire à la volonté dont on suppose qu'elle possède une unité profonde qui peut être confirmée ou contredite par l'accord ou le désaccord des volitions particulières, sans que le témoignage de l'expérience ici puisse être invoqué, puisqu'il s'agit toujours de déterminer non pas ce qui est, mais ce qu'il faut faire.

16. Le bien et le mal sont étroitement solidaires, non pas seulement parce que chacun d'eux est une négation de l'autre (avec cette réserve que le bien ne nie le mal que quand le mal est posé d'abord dans une expérience afin d'exiger qu'il soit réparé, au lieu que c'est le bien qui doit être posé d'abord et que le mal ne peut avoir de sens que par rapport au bien supposé, de telle sorte que jusque dans la volonté positive de mal faire se trouve enveloppée l'idée du bien dont le mal est la négation) ; mais entre ces deux termes opposés il y a un passage, et qui atteste encore la primauté du Bien par rapport au mal : car s'il n'y a rien dans le bien lui-même qui puisse être converti en mal, le mal lui-même conserve la trace de sa liaison avec le bien dont il est la négation et sans lequel il ne peut pas subsister, ce qui explique que l'on puisse passer du mal au Bien grâce précisément à la découverte dans le mal lui-même de cette positivité même qui demeure présente dans sa négation : comme le remarque Tolstoï, c'est le repentir qui opère ce passage (cf. Scheler).

17. Il peut arriver que le mal exerce un attrait irrésistible, qu'il devienne une sorte d'impératif catégorique. Tel est le sens par exemple de ce passage d'Edgar Poe (Le démon de la perversité, dans *Nouvelles histoires extraordinaires*) : « La certitude du péché ou de l'erreur incluse dans un acte quelconque est souvent l'unique force invincible qui nous pousse et seule nous pousse à son accomplissement. » Cet attrait, cet impératif qui sont comme un renversement de l'attrait du bien ou de l'impératif moral sont comme une compensation du refoulement exercé par eux sur des tendances contraires.

18. Toutes les valeurs culminent dans le Bien, semble-t-il, puisque le bien, c'est véritablement la fin propre du vouloir. Ainsi c'est lui qui est la vraie lumière et non point la vérité en tant qu'elle est l'objet de la seule intelligence, puisque nous ne pouvons pas ne pas vouloir la vérité, mais que la vouloir ce n'est

pas vouloir nécessairement le contenu de la vérité, si ce contenu n'est pas le Bien.

19. On voit nettement la nécessité de fonder la valeur sur le vouloir plutôt que sur le désir, car on dira que le propre du désir c'est de tendre vers l'apaisement, c'est-à-dire vers un état zéro ; il ne change pas notre nature, il se borne à la traduire, et sa satisfaction éteint la conscience au lieu de la promouvoir. Mais il n'en est pas ainsi de la volonté qui est toujours un dépassement à l'égard de la nature, qui nous élève dans la hiérarchie des valeurs, qui aiguise notre conscience, et qui loin de s'éteindre se renouvelle dans la possession.

20. Les anciens déjà pensaient que la moralité était d'origine divine, comme si à l'homme n'appartenait que la nature. L'honneur et la justice étaient des présents de Zeus qui avaient été livrés aux hommes par Hermès. Mais comment nous en auraient-ils donné rien de plus que l'idée ? Et n'est-ce pas précisément le caractère propre de la volonté humaine d'en assumer la responsabilité et d'entreprendre de les pratiquer ?

21. Il n'y a de vertu que de la volonté.

22. Le mot de *virtus* désigne primitivement la force et le courage, les qualités qui appartiennent à la volonté et par lesquelles elle fait passer la valeur dans les choses. Elle se change en grandeur morale en présence des résistances qu'il lui faut vaincre. En italien, la *virtù* réside dans la pratique des beaux-arts. Dans toutes ces acceptions diverses, la vertu suppose toujours cette initiative de l'activité qui impose sa marque à la nature et la soumet à ses desseins.

23. Si on prend la moralité au sens le plus étroit du mot, il faut la chercher dans le kantisme qui s'est attaché à épurer la notion de devoir de tout apport étranger. Socrate qui cherche à

définir les vertus demande à la volonté de composer l'intelligence avec la nature : c'est la sagesse qui l'intéresse plutôt que la moralité.

24. Valeurs juridiques : le droit par opposition à la force.

25. La chevalerie qui fait coïncider le droit avec le fait : « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, faire que ce qui est fort fût juste ». (*Pascal*, éd. Brunschvicg, 298.)

26. Valeurs sociales : les deux notions opposées de civilisation et de culture.

[Morale et moralité]

27. On distingue justement entre la personne, sa maxime et sa conduite. Mais la personne se divise pour que la conscience puisse l'assumer en un principe qui la guide et une action qui le met en œuvre. Mais c'est une illusion de penser que la maxime elle-même peut être extérieure à la personne.

28. Quand on cherche à définir la personne on peut distinguer en elle : 1° Son attitude à l'égard d'autrui ; 2° Son attitude à l'égard d'elle-même. La première a un caractère encore extérieur et matériel, elle engage trop l'apparence. La seconde a un caractère plus sincère et plus secret. Elle engage l'autre. Il importe donc d'intérioriser deux fois la morale en éliminant : 1° les morales matérielles ; 2° Les morales altruistes. On tente le plus souvent de réduire la morale personnelle à la morale sociale en introduisant [en soi une] distinction entre le sujet et l'objet de la moralité. Mais c'est la position inverse qu'il faut garder : que ma conduite à l'égard des autres traduise fidèlement ma conduite à l'égard de moi-même. (L'entendement n'imposera pas de règle à la volonté : mais l'entendement et la volonté seront issus de la même personne, du même foyer.)

29. La moralité ne peut être traitée ni comme un objet (rationnel) à la manière de la science, ni comme un sentiment qu'il suffit de susciter en soi ou en autrui. Elle réside dans une rationalité sans objet, dans la rationalité même du sujet, et qui étant sienne ne peut pas ne pas être sentie.

30. Morale et sentiment de la culpabilité. Liberté, mais qui ne peut pas être entière (péché originel).

31. La valeur morale est plus profondément engagée dans le temps qu'aucune autre parce qu'elle implique l'acte d'une volonté qui doit se dépasser sans cesse. Il faut à la fois qu'elle se porte au delà de son propre passé et que son présent loin de la satisfaire soit le point d'appui d'un avenir par lequel elle franchit un nouveau pas. Quant au sens de ce progrès, il réside dans un accroissement tout intérieur de notre participation à l'être, c'est-à-dire de la conscience qui nous fait être et qui nous donne toujours plus de lumière et plus d'élan.

32. Faut-il dire avec Kant que la valeur morale est déterminée seulement par rapport à la règle interne qui la détermine ? Sur ce point encore il faut remarquer : 1° Que toute volonté est tournée vers le dehors et non pas vers le dedans, elle cherche ce qu'elle n'a pas, elle est essentiellement productive ; 2° Que quand on la subordonne à une règle interne c'est parce que cette règle la dépasse : faut-il dire qu'elle exprime l'essence de la volonté, ou dans la volonté même son rapport avec le tout auquel elle lui commande de s'unir au lieu d'en demeurer séparée et de prétendre se suffire ? 3° Enfin cette universalité de l'action risque de lui donner un caractère abstrait, qui annihile sa vivante originalité. En un sens la moralité réside au contraire dans une individualisation de l'action poussée jusqu'au dernier point et telle que l'action soit toujours ce qu'elle doit être, c'est-à-dire jamais la même pour différents individus ni en deux moments différents pour le même individu.

33. La volonté ne se définit pas comme une machine par le pouvoir de produire certains effets. Elle agit toujours d'une manière nouvelle et c'est le défaut d'usage qui la dégrade. Aussi longtemps qu'il lui reste la possibilité de préférer elle n'a pas trouvé sa propre certitude : elle ne s'exerce pleinement que quand elle a trouvé l'unité ou la nécessité de sa propre préférence. A ce moment-là ce n'est plus le souvenir qui la détermine, ni une règle universelle, ni l'idée d'une fin à produire, c'est une spontanéité créatrice qui se désintéresse des actes particuliers et les produit sans avoir besoin d'y penser.

34. La morale doit être seulement descriptive : mais il faut que ce soit une description intérieure et concrète. Cette description si elle est fidèle dispense de tout commandement. Elle rend également vaines l'intervention d'un principe extérieur qui exercerait sur nous une contrainte destinée à produire un conformisme et l'idée d'une loi interne (rationnelle, universelle) à laquelle il faudrait que l'individu obéît.

La volonté n'aura jamais ici qu'une fonction de suppléance : elle n'intervient que quand la science est encore extérieure et non point intérieure, universelle (encore objective) et non personnelle. (Ce qui est vrai de toutes les valeurs.)

Ce qui prouve que la volonté sur laquelle se fonde la théorie des valeurs doit être identifiée non pas à la volonté au sens étroit, mais à l'activité spirituelle prise dans toute sa généralité.

35. Dissociation des valeurs morales et des autres valeurs : Nabert, dialectique de l'aspiration.

36. Coïncidence de l'ordre voulu et de l'ordre donné ou du moins effort intérieur qui tend à réaliser cette coïncidence.

37. Quand je parle de bonne volonté, ce que je désigne par là, c'est la participation du oui, la mauvaise volonté, c'est le non de la volonté.

38. La morale n'est point un art : elle est au delà de toutes les techniques. Et elle est pourtant le plus haut et le plus parfait de tous les arts. En tout cas, il y a toujours une action matérielle qui l'accompagne et qui tombe sous la juridiction de la technique.

39. *Incarnation.* — Les intentions sont sans valeur réelle si elles ne s'expriment pas par des actes. Mais les œuvres n'ont de valeur que par les intentions qu'elles traduisent. Deux extrémités à repousser : ne s'occuper que des intentions ou que des actes. La moralité est à deux échelons puisqu'elle suppose à la fois la pureté de l'intention (qui est une purification) et un accomplissement avec la lutte contre les obstacles qu'il ne cesse de rencontrer.

40. *Contre l'intention.* — Il y a un cercle vicieux dans toute la morale de l'intention parce qu'une bonne intention, c'est celle qui se détermine en vue d'une action bonne. La morale de l'intention implique encore une matérialisation de la moralité, l'intention, c'est l'action en puissance considérée avant qu'elle se réalise ou en tant qu'elle est empêchée de se réaliser. Inversement l'intention nous donne une sorte de satisfaction intérieure dans laquelle il nous semble que notre action lorsqu'elle n'a pas abouti s'est spiritualisée. (Si le but est accessible, c'est seulement le succès qui compte, s'il est inaccessible, l'intention est un gaspillage de nos forces).

41. La différence entre la morale et l'esthétique c'est que pour la morale, ce qui compte c'est l'action en train de se faire, alors que c'est l'action une fois faite pour l'artiste comme pour le savant : l'une et l'autre n'ont recours qu'à la contemplation, mais la valeur pour le savant consiste dans la conformité de sa connaissance avec la réalité et pour l'artiste dans la satisfaction même que lui donne la présence de cette réalité dans le monde une fois qu'il l'a produite.

42. Peut-être n'est-il pas vrai que le bien soit le plaisir, mais le plaisir en est le signe. Quel autre signe pourrions-nous en avoir ? Mais il faut approfondir la nature du plaisir. Ce n'est pas du plaisir sensible qu'il peut s'agir (analyser le frisson), c'est un contentement intérieur qui est aussi distinct du plaisir sensible que la souffrance elle-même l'est de la douleur.

(Plaisir issu du rapport avec les autres ou avec Dieu).

43. Brochard dit que l'*Éthique à Nicomaque* est à la morale ce que les *Éléments* d'Euclide sont à la géométrie.

44. *La morale dépassée.* — S'il y a une activité en quelque sorte inférieure à l'effort qui n'est qu'une sorte d'abandon aux forces naturelles, il y a aussi une activité supérieure à l'effort qui, ne poursuivant aucune fin individuelle, ne trouve devant elle aucun obstacle, mais seulement des occasions qui ne cessent de la susciter et, tour à tour, des appels ou des réponses qu'il lui appartient d'entendre.

45. On observera que dans le kantisme la valeur est toujours en rapport avec une autonomie du vouloir dont il faut remarquer qu'elle repousse tout ce que la conscience reçoit d'une action exercée sur elle par la nature et venu soit du dehors soit du dedans. L'intérêt ici réside dans l'exercice d'une liberté qui est toujours la mienne, mais qui n'est pourtant libre que si la loi qu'elle dicte et à laquelle elle obéit tout ensemble est elle-même universelle.

[Devoir, vertus et don]

46. *Vertus.* — Décision constante (habitude) ou innovation (n'avoir pas d'habitude).

Virtualité.

47. Unité et pluralité des vertus — qu'elles s'appellent et s'excluent — l'unité concrète de la vertu dans la pluralité des vertus et dans chacune d'elles.

48. *Courage.* — Générosité chez Descartes.

Vauvenargues sur le courage.

Je remarque beaucoup de sortes de courage, contre les misères qui est patience, un courage à la guerre qui est valeur (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, 45).

49. *Bonté et libéralité.* — La plupart des hommes ont trop de paresse pour chercher leur propre sincérité et trop de lâcheté pour s'y tenir.

La générosité souffre des maux d'autrui comme si elle en était responsable, dit Vauvenargues.

Les bonnes œuvres découlent de la contemplation sans avoir besoin d'être voulues.

50. La morale théorique peut être définie comme une logique des jugements préférentiels.

(Justifiant le passage de la préférence à l'obligation comme le passage du fait au nécessaire dans la logique des jugements scientifiques).

51. Esthétique et morale. Le beau crime que l'on cherche à justifier : 1° Par le seul accroissement de la volonté sans égard à la fin qui intéresse tout l'univers. Or l'accroissement de la volonté, c'est en quelque sorte la grandeur de la participation séparée ; 2° Par cette indépendance des différentes valeurs qui permet de considérer comme impliquant une valeur dans l'ordre de la contemplation, un objet qui est une négation de la valeur dans l'ordre de l'action. Cette indépendance n'est même pas suffisante car c'est dans l'immoralité même de l'acte que l'on recherche cette satisfaction esthétique qui implique pourtant le parfait désintéressement. Mais c'est nier l'unité profonde des valeurs et leur convergence idéale. Le crime est donc laid sauf quand il s'y mêle certains éléments de noblesse ou d'honneur qui impliquent la valeur morale au lieu de l'abolir. Le beau crime est celui qui

posséderait un caractère désintéressé ou dans lequel l'apparence pourrait être détachée du motif.

52. Kant dit que la vertu seule est sublime *(Observations sur le beau et le sublime)*.

La valeur éthique est dans le sujet pour le protestantisme et pour Kant.

53. Novalis. — La bonté, c'est la moralité.

Elle est au-dessus du devoir.

Elle est immobile, non troublée par le dehors ayant au-dedans d'elle-même les principes de ses propres mouvements.

Dira-t-on que la beauté est la bonté visible ? Et la beauté est-elle du côté de la bonté, ou du devoir ?

54. La tempérance fait passer le corps de l'état de fin à l'état de moyen au service de l'esprit, nous rend toujours prêts au sacrifice.

55. Paresse, méchanceté négative, refus de faire ce que l'on doit (rapport inverse entre ambition et paresse).

56. ἀρετή comme *virtus* valeur de l'homme est d'abord courage qui devient bientôt la valeur tout entière.

57. Le devoir comme toute réflexion crée une dualité de la vie : il nous en sépare.

58. La morale veut faire passer l'idéal dans le réel.

L'esthétique veut faire passer le réel dans l'idéal.

59. Le Bien c'est le Vrai comme désirable ; dans le devoir au contraire il subsiste dans l'obligation une atténuation de l'idée que je pourrais être forcé ou vous forcer — reste de l'instinct de domination.

60. Le devoir, ne pas faire le bien avec plaisir (pessimisme latent).

61. « Il faut faire le bien, car le bien faire ne se perd pas, même en rêve », dit Calderon.

62. Valeur du don (création) :
création de soi (pour un autre) ;
des choses à avoir, à posséder ;
le bien fait et reçu indivisiblement.

63. La valeur n'appartient pas à l'effort qui n'est qu'un chemin vers la valeur : dès qu'elle se montre, c'est une grâce aisée et naturelle où tout souvenir de l'effort est aboli.

64. Aristote n'accepte pas la réduction de tous les biens aux biens moraux : τὰ ἐκτος ἀγάθα (*Eth. Nic.*, I, 8, 1098, 6, 12) dont on peut faire un bon ou un mauvais usage.

65. La valeur morale est une valeur privilégiée, mais elle n'est pas la valeur unique — ce qui est le point de vue des stoïciens.
L'accueil fait aux biens qui nous sont donnés est lui aussi une vertu.

66. Distinguer la *vertu* et la *bonté* presque contraires, bien qu'impliquées.

67. Toute valeur n'engendre pas une prescription, mais seulement un intérêt ou un amour que nous éprouvons pour elle et qui ne se change en prescription que lorsque deux conditions se trouvent réalisées : 1° Qu'il dépende de nous de la réaliser ; 2° Et qu'elle rencontre des résistances contre lesquelles il nous appartient de lutter.

68. Toutes les autres valeurs enveloppent l'obligation peu ou prou.

69. Les données de la moralité sont d'ordre affectif. Non pas dans le contentement ou le mécontentement, mais dans la sympathie en tant qu'elle est un mouvement qui nous porte vers autrui, mais se change en raison et en vouloir.

70. Le mot de bienfaisance caractéristique de la moralité.

COMPLÉMENTS DU CHAPITRE II

Valeurs spirituelles

1. On trouve la plus étroite liaison entre l'esprit et la valeur chez la plupart des philosophes allemands, aussi bien chez Lotze et Windelband que chez Eucken et Dilthey. L'esprit pour Hartmann est aussi la plus haute valeur : seulement il ajoute qu'il est inexistant. Cette formule cependant ne doit pas nous surprendre : il est inexistant au sens où, étant purement intérieur, il est l'être même et non point le phénomène. Et le propre de la participation, c'est précisément de lui donner une forme manifestée, de le faire pénétrer dans l'existence, de telle sorte qu'il nous permette de nous constituer nous-même en tant que personne et de former une société réelle avec toutes les autres personnes.

Les valeurs spirituelles se découvrent dans l'histoire là précisément où l'esprit est incarné. Mais ce serait une erreur grave cependant de considérer qu'elles n'ont pas d'autre fin que de s'incarner. Car l'histoire appartient au passé, et la mémoire ne cesse de les désincarner en leur restituant sans cesse leur pureté et leur efficacité spirituelle. Il y a là une sorte de respiration de l'esprit qui ne cesse d'acquérir et de perdre ses formes manifestées, mais afin de découvrir à la conscience toutes ses puissances sans jamais pourtant leur permettre de périr dans leur propre réalisation.

Dans les valeurs spirituelles l'amour se substitue au devoir et le rapport entre les personnes, ou avec Dieu considéré comme personne, se substitue au respect de la loi. Et si l'on cherche à être « beau et bon », c'est pour plaire à celui que l'on aime.

Que les valeurs spirituelles réalisent le sommet de l'échelle

des valeurs, on le voit bien quand on cherche quel est leur fondement : car on peut dire que par opposition à la connaissance qui se fonde seulement sur l'intelligence, la valeur a sa source dans une conjugaison de la sensibilité et du vouloir. On pourrait dire que le propre des valeurs affectives, c'est précisément de dégager dans la valeur son rapport avec le désir, au lieu que le propre des valeurs morales, c'est de dégager dans la valeur son rapport avec le vouloir. C'est pour cela que dans la justification de la valeur on observe une opposition entre deux thèses opposées : celles qui fondent toutes les valeurs sur le désir et considèrent le plaisir comme la substance de toute valeur et celles qui fondent toutes les valeurs sur le vouloir et réduisent toutes les autres valeurs à la vertu. Mais les valeurs spirituelles nous élèvent au-dessus du désir et du vouloir à la fois : elles réalisent entre eux un accord, car elles sont fondées sur l'amour qui naît au point précisément où le désir et le vouloir coïncident.

2. Le principe de toute valorisation étant l'esprit dans sa double fonction d'intellect qui pose la valeur et de vouloir qui la réalise, on voit sans peine que (contrairement à ce que dit M. Bréhier), en se posant lui-même comme origine de toutes les valeurs, de telle sorte que rien dans le monde n'a de valeur que par rapport à lui, il se pose lui-même comme suprême valeur. L'origine de la valeur se trouve donc dans un principe qui se pose en même temps comme suprême valeur. Nous avons là affaire à une sorte de transposition en pouvoir valorisant de la formule *causa sui*, contre laquelle on peut élever la même objection en disant par exemple que l'origine de tout ce qui est doit être elle-même étrangère à l'être. Cependant nous expérimentons nous-même à chaque instant dans l'acte même de la conscience cette sorte de création de soi par soi par laquelle nous ne pouvons donner l'être à quoi que ce soit sans nous le donner à nous-même et qui, dans la mesure où elle comporte une autojustification, implique aussi la nécessité

pour l'acte qui pose toute autre valeur de poser lui-même d'abord sa propre valeur. Qu'il en soit déjà ainsi à l'échelle de la conscience finie, qui ne se réalise pourtant que par un acte de participation, cela vérifie qu'il ne peut pas en être autrement dans l'acte même dont elle participe.

3. Les valeurs spirituelles nous élèvent au-dessus de l'universalité abstraite du devoir. Loin d'abolir en nous l'individuel comme tel elles le mettent au service de l'esprit et c'est à travers la diversité des consciences individuelles qu'elles lui permettent de réaliser sa fécondité infinie. A partir de ce moment chaque conscience individuelle acquiert le sentiment d'une place et d'un rôle dans le monde qu'il lui appartient de remplir et qui ne peuvent l'être que par elle seule ; le propre des valeurs spirituelles, c'est de permettre à chaque être de découvrir la vocation qui lui est propre.

4. Il y a identité entre l'acte par lequel je pose l'existence de Dieu et l'acte par lequel je pose l'identité de l'être (considéré dans sa source et non pas dans sa manifestation ou sa phénoménalité) avec la valeur.

5. C'est dans l'esprit que viennent culminer à la fois cette puissance par laquelle chaque être particulier se rend présent l'être qui le dépasse sous la forme d'une notion ou d'une idée, cette puissance par laquelle il se crée lui-même en contribuant à la création du monde et qui est proprement son action, cette appropriation enfin de sa pensée et de son action qui s'exprime par l'émotion. Il est le foyer d'où ces puissances divergent pour rendre la participation possible et où elles se réunissent dans leur exercice le plus pur.

5 *bis*. Il y a une parenté étroite entre l'art et la religion et c'est pour cela qu'il se produit souvent une rencontre entre ces deux fonctions de la conscience. Car l'une et l'autre comportent à la

fois une contemplation qui produit une action et une action qui tend vers une contemplation. La contemplation dans l'art semble il est vrai pouvoir se dépouiller de toute signification spirituelle, mais ce n'est qu'une apparence. Car toute réalisation artistique est aussi une louange de la création, soit qu'elle ne vise qu'à reproduire la création, soit qu'elle y ajoute et nous fasse participer plus visiblement de l'activité même du créateur. Et c'est quelquefois lorsqu'elle s'évade le moins du sensible qu'elle montre le plus clairement en lui une présence qui le dépasse et qui le valorise. Car l'art ne nous absorbe pas dans le sensible comme le désir pour le posséder, mais précisément parce qu'il nous en détache pour le contempler : et nous appréhendons en lui l'essence spirituelle de la chose plutôt encore que la chose. Aussi est-il vain sans doute de parler d'une beauté physique, le mot n'a pas de sens : la beauté qui illumine le corps transcende le corps.

6. Le plus haut degré de spiritualité réalise la paix intérieure. Mais on comprend sans peine que cet idéal de paix suggère des réserves. Car il y a deux sortes de paix : une paix négative et une paix positive, une paix qui résulte de la suspension de l'activité de la conscience et l'autre qui résulte de sa perfection. Et l'homme est presque toujours à mi-chemin. Telle est la raison pour laquelle on a tant loué au cours de ces dernières années l'inquiétude qui nous arrache à la première et que l'on considérait autrefois comme le mal essentiel de l'âme tant qu'elle nous empêchait d'obtenir la seconde. Il en est ainsi du scepticisme qui tantôt me contente et tantôt me tourmente, mais le scepticisme qui me tourmente n'a de sens que s'il me conduit vers une certitude qui m'en délivre.

Valeur et Absolu

7. C'est parce que la réalité telle qu'elle nous est donnée ne peut pas se suffire que nous ne pouvons pas la confondre avec la valeur ou que la valeur est toujours pour nous un idéal. Et cet

idéal apparaît dès que, dépassant la réalité donnée, nous devenons capable, en la pénétrant assez profondément par la pensée ou par l'action, de retrouver en elle l'absolu qui lui donne sa signification, nous oblige à la vouloir et lui permet de se suffire. Or cet absolu nous apparaît sous un triple aspect qui permet de comprendre le triple fondement qu'on a pu trouver à la valeur : en premier lieu, on peut dire que ce fondement est le Tout et que la partie alors ne reçoit une valeur que lorsqu'elle devient un moyen au service du Tout qui trouve dans le Tout son origine et sa fin. Cependant ce Tout n'est pas une somme de parties préexistantes, nous avons toujours à le faire. Il est à la fois le principe qui anime chaque partie et la fin qui oblige chacune d'elles à se dépasser toujours elle-même. La valeur consiste donc dans cette attitude intérieure qui empêche chaque partie de se séparer du Tout, qui l'oblige à assumer dans son action une responsabilité à l'égard du Tout et non pas seulement à l'égard d'elle-même.

En second lieu, on dira que la valeur ne se rapporte pas au monde des phénomènes ou des apparences, au moins dans la mesure où on pourrait le considérer comme existant en lui-même ou pour lui-même. Ce monde où toutes les choses sont données est un monde de faits : ceux-ci sont tous sur le même plan. Aucun d'eux ne peut fournir un critère de la valeur. Ce critère c'est l'être qui nous permet de juger des apparences ou des phénomènes qui le manifestent. En ce sens, le terme d'être ou de réalité présente toujours un caractère laudatif : ce que nous méprisons, c'est une apparence qui n'est l'apparence de rien. Et la valeur de l'apparence est toujours proportionnelle précisément à l'ouverture qu'elle nous donne sur une intériorité qu'elle dissimule souvent plutôt encore qu'elle ne la montre. Car l'être ne peut être que par soi et pour soi, et non par un autre et pour un autre comme le phénomène. Un tel être porte nécessairement en lui l'infinité. Ce qui est la raison pour laquelle la valeur ne s'offre à nous que lorsque, dans le plus humble objet ou dans la démarche la plus simple,

l'infini nous devient de quelque manière présent, comme on le voit clairement semble-t-il dans une pensée dont nous disons qu'elle est vraie, dans une œuvre d'art dont nous disons qu'elle est belle, dans une action dont nous disons qu'elle est bonne. Et c'est parce que la valeur pose le rapport de chaque chose avec un Tout qu'il s'agit toujours de produire qu'elle est pour nous inséparable de l'infinité : mais ce Tout qui est aussi un infini, c'est encore l'absolu de l'Être par rapport à toutes les déterminations qui le limitent et le phénoménalisent.

Enfin, il y a un troisième aspect par lequel la valeur peut être définie : en disant qu'elle se réfère toujours à un être qui est une intimité pure, qui réside dans un acte qui se pose lui-même, auquel rien n'est en droit extérieur ni étranger, qui porte en lui à la fois ses propres raisons d'être et la puissance par laquelle il se crée et se justifie tout ensemble, nous disons que l'origine de toute valeur est dans l'esprit et que l'esprit est la suprême valeur. Comment pourrait-il en être autrement si la valeur est significative et s'il n'y a de signification que dans le rapport même que les choses soutiennent avec l'esprit ? Mais la valeur est une valeur vivante parce que, si l'esprit est au-dessus de toutes les existences individuelles, celles-ci n'y participent pourtant que dans la mesure où elles l'obligent à se déterminer et à s'incarner, dans la mesure où, rencontrant en elles un obstacle qui s'oppose à son action, elles font effort pour le traverser, dans la mesure où elles lui offrent une matière pour qu'il la pénètre et la spiritualise. (C'est donc que la valeur implique une triple référence au Tout, à l'Être et à l'Esprit sans laquelle il n'y aurait rien dans le monde, aucune chose particulière apparente ou matérielle qui pût être elle-même valorisée.) — Cependant il faut remarquer inversement que si l'esprit est la valeur suprême, il ne l'est précisément que dans la mesure où il est actif et militant, où il s'exprime et se manifeste ; autrement, nous ne participerions pas proprement à la vie de l'esprit, qui serait en nous comme une puissance que

nous laisserions sans emploi. La valeur apparaît donc à la fois au point où tout le donné est mis en rapport avec l'esprit et au point où nous acceptons de vivre par l'esprit, c'est-à-dire de produire toujours quelque création nouvelle qui attestera à la fois la fécondité infinie de l'esprit, la réalité de notre coopération personnelle avec lui et un dépassement en nous de l'existence subjective qui permettra à notre intention de prendre place dans le monde et d'acquérir une signification pour tous et non pas simplement pour moi. L'universalité de la valeur se retrouve alors à la fois dans le principe d'où elle procède et dans la manière même dont elle se réalise.

8. Que la valeur nous mette en présence d'un absolu, d'un terme premier au delà duquel il est impossible de remonter, et d'un fondement de toutes choses qui n'a besoin lui-même d'aucun autre fondement, on en trouverait une sorte de confirmation dans l'impossibilité où nous sommes de donner un sens à un problème comme celui-ci : quelle est la valeur de la valeur ? Dans le même sens nous serions incapables de nous demander quel est l'être de l'être. Et si nous sommes habitués à parler de la pensée de la pensée c'est seulement parce que nous pouvons distinguer ici entre le pensant et le pensé de telle sorte que le même terme n'est pas pris les deux fois dans un sens univoque. Cette sorte de redoublement ou de cercle qui témoigne de l'impossibilité où nous sommes de justifier certains termes autrement que par eux-mêmes est la marque même de la rencontre de l'absolu, et les trois noms qu'on lui donne ici sont en un sens inséparables et réciproques car la pensée n'est rien de plus que l'être lui-même considéré dans l'acte intérieur par lequel la conscience en prend possession.

9. La valeur est le rapport de chaque objet ou de chaque action avec l'absolu. Ce que l'on vérifie assez bien si l'on se rend compte que la valeur seule peut nous donner une parfaite satisfaction. Mais cela suffit pour vérifier qu'il n'y a aucun aspect de

la réalité qui soit capable de rompre son rapport avec l'absolu — et qui ne présente par conséquent un caractère de valeur — et qu'il existe au fond de toute conscience humaine, quelle que soit sa timidité à l'égard de l'absolu, un besoin de la valeur qui n'est qu'un autre nom de son besoin de l'Absolu.

10. *Absolu et infini.* — On pourrait dire que l'échelle des valeurs exprime la relation de proximité de toutes les valeurs avec l'absolu. Et c'est ainsi en général qu'on l'entend. On peut dire à la fois qu'il en est le faîte et qu'il est présent par participation dans chacune d'elles. Même si l'homme ou le moi était le repère suprême de toutes les valeurs c'est-à-dire si l'un ou l'autre jouait le rôle de l'absolu, il y aurait encore une échelle des Valeurs puisque dans aucune d'elles je ne trouverais jamais qu'une satisfaction partielle. Car un perpétuel dépassement ne suffit pas à caractériser la valeur comme si le propre de la valeur c'était de nous échapper toujours. Et même, ce dépassement pur doit être craint parce qu'il est plus destructif que créateur si on veut qu'à chaque instant il nous ôte ce que nous avions et qu'il nous interdise toute possession. La valeur n'est pas l'abolition du fini au profit de l'infini, mais la présence de l'infini dans le fini.

Valeurs religieuses

11. Il faut considérer le livre de James sur *L'expérience religieuse* comme ayant pour objet l'expérience de la valeur. Ce qui nous invite à nous demander si l'expérience de la valeur n'est pas toujours une expérience religieuse. Ce qui confirmerait plusieurs des caractères que nous avons attribués à la valeur, à savoir : 1° Qu'il n'y a valeur que là où nous rencontrons une notion ou une existence capable de se suffire, c'est-à-dire portant en elle le caractère de l'absolu ; 2° Que l'expérience de la valeur est une expérience spirituelle, qui dépasse par conséquent toute expérience sensible et peut être regardée par rapport à celle-ci comme surnaturelle ou transcendante ; 3° Qu'elle est elle-même subjective

et n'a de sens que dans l'intimité de la conscience personnelle, bien qu'elle nous donne une participation à une réalité qui nous dépasse et qui est en quelque sorte ouverte et offerte à tous, bien qu'elle paraisse tantôt secrète et tantôt illusoire à tous ceux qui n'y pénètrent pas. On lira avec fruit sur cette relation de la valeur en général et de la valeur religieuse l'ouvrage de Georges Bergner : *La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie,* paru à Genève en 1908.

12. On peut citer dans le même sens le texte d'Auguste Sabatier : « Ce n'est point l'essence des choses, c'est leur valeur réciproque et leur hiérarchie qui intéressent la foi. » La seule question que l'on doive se poser est précisément celle de savoir si cette valeur réciproque et cette hiérarchie par lesquelles elles témoignent solidairement de leur origine spirituelle commune ne constituent pas leur essence même.

13. Dans les valeurs proprement spirituelles, l'absolu se trouve toujours engagé. Mais il l'est déjà dans les formes les plus humbles de la valeur. C'est pour cela aussi qu'il y a toujours des guerres pour la valeur, et que les guerres religieuses sont de toutes les plus inexpiables. Il n'y a point de guerre où le combattant n'invoque la défense d'une valeur. Autrement les armes lui tomberaient des mains. Mais le combat ne s'engage pas contre une autre valeur, mais contre une négation de la valeur. Dans les guerres mêmes qui semblent se produire au nom d'un intérêt matériel, les combattants considèrent cet intérêt lui-même comme la raison d'être de la vie et sont prêts à lui sacrifier leur vie elle-même. Ce qui montre assez bien que la vie elle-même n'est jamais qu'un moyen au service d'une valeur qui la justifie. Cependant le signe d'une valeur proprement spirituelle, c'est qu'elle surpasse tous les combats que nous pouvons engager au nom des valeurs particulières : elle est pacifique et non pas guerrière. Elle engendre la paix : et l'hostilité qu'elle produit, elle est toujours prête à la subir, et

non pas à y répondre. Elle ne triomphe que par la défaite apparente, qui est le sacrifice, qui est un renoncement en faveur de l'absolu de tout le matériel et de tout le temporel.

14. Le terme de médiateur est employé dans deux acceptions fort différentes et en un certain sens contraires : toute forme d'existence autre que la mienne est médiatrice entre moi et l'absolu puisqu'elle m'oblige à remonter à la source même d'une existence qui nous est commune. Mais, au sens le plus fort, il n'y a que l'absolu qui soit le médiateur entre toutes les existences relatives.

15. On n'oubliera pas qu'il y a toujours eu à l'intérieur même de la religion une opposition entre les tendances morales et les tendances proprement spirituelles. On trouve un bon exemple de ce conflit dans le livre consacré par Henri Bremond à l'évolution du sentiment religieux. Bremond se prononce avec beaucoup de vigueur en faveur des tendances spirituelles contre les tendances morales, non pas que celles-ci puissent être négligées, mais elles en sont une suite : si on leur accorde le moindre privilège elles humanisent la religion, au lieu de la faire servir à la divinisation de l'homme. Il étudie en particulier ce conflit à l'intérieur de la Compagnie de Jésus où il distingue de la mystique proprement dite « l'ascéticisme » — mot un peu étroit peut-être pour marquer la subordination de la valeur religieuse à la valeur morale. Là se trouve l'explication de son opposition à l'égard de Nicole. Les analyses les plus intéressantes se trouvent dans le volume V consacré au P. Lallemand et dans le volume VIII où il étudie l'angoisse de Bourdaloue.

16. Le propre des valeurs morales, c'est de mettre au premier rang l'idée même de la personne, et de la liberté individuelle en tant qu'elle est créatrice de la personne. Dans les valeurs religieuses, la personne et la liberté ne sont point abolies. Mais elles cessent d'être au premier rang. L'accent est mis sur deux autres notions : celle de Dieu et celle de la grâce. La personne est si l'on

peut dire au service de Dieu, et la liberté devient un moyen et cesse d'être une fin. Non pas que la personne ou la liberté tendent à disparaître comme dans le panthéisme qui n'est que la forme naturalisée ou logicisée de la vérité religieuse : mais la personne se constitue par un acte de subordination plutôt que d'indépendance et la liberté est un consentement et non plus un choix. Le monde des consciences gravite autour de la même unité : la relation de chaque conscience avec Dieu l'emporte sur sa relation avec autrui, qui n'en est qu'un effet. Aucun être particulier n'a une valeur privilégiée, sinon par sa participation unique à cette valeur suprême qui est offerte à tous, et qui est pour tous une commune visée.

17. L'originalité du christianisme et qui provoquait les sarcasmes de Nietzsche, c'est d'avoir donné une noblesse à ce mot *servir* qui dans l'antique opposition du maître et de l'esclave était la marque même de toute dégradation. Cela ne pouvait se faire que par un renversement du temporel au spirituel dans lequel, reconnaissant l'esprit comme unique maître, on accepte de devenir son serviteur volontaire, en coopérant au redressement de tous les maux qui sont inséparables de l'existence en tant qu'elle est engagée dans une situation, tributaire de la matière et du temps.

18. *La métaphysique est une connaissance et la religion une vie.* — Il y a entre les jugements métaphysiques et les jugements religieux la parenté la plus étroite. Toute religion enveloppe une métaphysique et il n'y a pas de métaphysique qui en retentissant sur la sensibilité et sur la volonté n'affecte un caractère religieux. Mais on peut dire que le propre de la vérité métaphysique, c'est d'être un objet de la connaissance rationnelle, tandis que le propre de la vérité religieuse, c'est de solliciter une adhésion du cœur, ou encore que la vérité métaphysique porte sur un ordre intemporel, et que la vérité religieuse nous montre comment il a pénétré dans l'histoire, ou enfin que la vérité métaphysique ne connaît

pas d'autre autorité que celle de la conscience, au lieu que la vérité religieuse suppose une Église qui en assure le dépôt. Il faut rappeler pourtant la réduction proposée par Ritschl (*Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung ünd Versöhnung*, 1870-1874) des jugements métaphysiques à des jugements d'existence et des jugements religieux aux jugements de valeur. Cette opposition peut être rattachée à l'opposition établie par Kant entre la raison théorique et la raison pratique qui correspond à deux sortes de vérité, l'une qui n'a de sens qu'à l'égard de la connaissance, et l'autre à l'égard de l'action. Toutefois cette opposition est sans doute moins radicale qu'on ne pense : car la question est de savoir si au moment où nous atteignons l'être à sa source, ce n'est pas la valeur que nous rencontrons. La valeur n'est au-dessus de l'être que parce qu'on la considère comme sa raison d'être. Toutefois on pourrait dire sans doute que le caractère le plus profond de la vérité religieuse c'est précisément de poser que l'être est toujours là où est la valeur : ce qui est la signification même de la foi en Dieu. Mais alors la vérité métaphysique ne peut pas en être aussi séparée qu'on le pense : car on ne peut atteindre l'être qu'au moment où au lieu de le considérer du dehors comme un objet, c'est-à-dire comme un phénomène, on y participe du dedans et on consent à l'assumer. Mais à ce moment-là l'être et la valeur cessent d'être dissociés.

19. Höffding soutient que la différence entre la science et la religion, c'est que la première a en vue l'explication et la seconde l'évaluation. Le rôle de la religion, c'est la détermination et la conservation des valeurs. Toutefois la science suppose la valeur de la vérité et la religion suppose aussi un système intellectuel sans lequel la valeur ne serait qu'une aspiration de l'âme à laquelle manquerait tout support.

20. *Immoralisme*. — On n'oubliera pas qu'il y a deux sortes d'immoralisme, un immoralisme par défaut et un immoralisme

par excès, l'un qui nie la moralité mais parce qu'il ne s'élève pas jusqu'à elle et s'arrête à l'instinct, l'autre qui la dépasse et s'élevant au-dessus de la volonté met toute sa confiance dans une dictée de l'esprit pur. Il est arrivé souvent dans l'histoire que ces deux formes d'immoralisme se sont rejointes, ou du moins que la seconde est tombée dans toutes les erreurs de la première. Tel est le danger de la formule célèbre : « Au pur, tout est pur. » Il y a pourtant un signe certain qui permet de séparer l'instinctivisme du mysticisme. C'est que le premier contredit la moralité parce qu'il refuse de se laisser intégrer par elle, tandis que le second la rend inutile dans la mesure où il l'intègre lui-même. Jules de Gaultier signale une antinomie entre la morale liée au sentiment de l'imperfection de l'existence et le mysticisme qui est lié au sentiment de sa perfection. La morale veut changer le mal en bien, tandis que la mystique veut découvrir le bien qui est dans la chose ; par là la mystique s'apparente à l'esthétique plutôt qu'à la morale (nous dirions seulement que l'esthétique s'intéresse au bien dans la mesure où il se découvre à nous comme spectacle et la mystique dans la mesure où notre activité intérieure y participe). Distinction intéressante et qui montre en effet chez le moraliste la préoccupation de réparer le monde et chez le mystique la préoccupation de pénétrer jusqu'à sa source la plus cachée et qui le rendrait parfait (ou l'abolirait) si on lui était toujours fidèle. Mais c'est que le mystique prétend mettre sa confiance dans l'activité de la puissance créatrice et se laisser porter par elle, de telle sorte que la volonté propre lui paraît être l'origine même à la fois de nos échecs et de nos fautes. Au lieu que le moraliste considère seulement les imperfections dont témoigne le monde créé et il demande à la volonté d'y porter remède, comme si elle était elle-même un premier commencement et non pas une participation de la puissance créatrice. On retrouve cette même opposition chez des théologiens comme le pasteur W. Monod, qui, opposant le Dieu créateur au Dieu rédempteur, veulent que le

premier ait produit une œuvre mauvaise que le second s'efforce de racheter. On trouverait encore le même dualisme dans la doctrine de M. Lalande où la vie qui produit la concurrence et la guerre apparaît comme une ennemie de l'esprit qui, en abolissant les différences, fait régner entre les individus l'égalité et la justice. Nous avons déjà critiqué cette thèse (1), mais contre l'inspiration même du dualisme il faut dire que les deux termes que l'on oppose procèdent pourtant d'une commune origine : la volonté morale puise l'énergie dont elle dispose dans la puissance créatrice, avec laquelle il faut bien qu'elle soit apparentée de quelque manière même si elle songe seulement à corriger ses fautes. Il en est de même du Dieu rédempteur à l'égard du Dieu créateur, et de l'esprit à l'égard de la vie, mais si l'on s'établit sur le plan d'une distinction entre l'activité pure et l'activité participée, on comprend alors facilement que celle-ci soit toujours imparfaite, qu'elle cherche toujours pour égaler l'autre à surmonter les imperfections du monde considéré dans le spectacle même qu'elle est parvenue à s'en donner.

21. On trouve chez le P. Rousselot (*Christus*, p. 137) cette idée qu'il n'y avait rien de plus antipathique à la foi de saint Augustin que de considérer l'action vertueuse comme étant un bien en soi. Il n'y avait pas chez lui la moindre trace de moralisme et l'action morale n'avait jamais pour lui qu'une valeur subordonnée.

22. Toutes les valeurs spirituelles se réduisent à la pureté qui est la valeur religieuse fondamentale et dont l'essence c'est de vivre seulement par l'esprit en le libérant de toute contamination avec des fins matérielles et, dans chacune des situations où nous sommes placés, de chercher en elle sa relation simple avec l'esprit afin de permettre à celui-ci de s'y incarner.

(1) Cf. t. I, pp. 464-465.

Valeur et être

23. Tout le cartésianisme, et peut-être toute la philosophie, repose sur cette idée que l'être absolu *(causa sui)* est nécessairement tout parfait, qu'il est Dieu. Spinoza se contente de le poser comme absolu mais il n'échappe pas à la nécessité de le considérer comme la source de toute perfection, puisque c'est grâce à un retour vers lui que l'âme se délivrant de sa solitude, acquiert la liberté, la sagesse et la joie. Il suffit de l'univocité de l'être pour montrer comment tous les êtres particuliers dépendent de l'être absolu dans lequel ils puisent ce qui les fait être. Si l'absolu, c'est ce qui se donne l'être à lui-même (tel est du moins le seul moyen que nous ayons d'exprimer la nature de l'absolu dans notre langage, qui est celui du temps), il semble déjà qu'il ne puisse se donner l'être qu'en vertu de cette parfaite suffisance qui fait coïncider en lui l'être et la volonté d'être : or c'est là précisément pour nous la définition de la valeur. Cette liaison de la perfection avec l'absolu peut se justifier autrement à savoir par cette démarche inductive qui consiste puisqu'il y a un bien qui est notre bien à reconnaître dans notre union avec l'absolu la source de tous les biens réels et de tous les biens possibles. Il n'est pas nécessaire pour cela de considérer l'absolu comme étant par lui-même la toute perfection, on pourrait retrancher de lui toute finalité, il suffirait qu'il apparût comme étant la condition de toute perfection à laquelle nous pouvons nous-même prétendre, l'imperfection résultant précisément de toutes les démarches par lesquelles nous pensons pouvoir nous en séparer et acquérir ainsi l'indépendance. Il y a donc deux voies par lesquelles on peut démontrer que l'absolu de l'être est aussi l'absolu de la valeur : une démarche déductive par laquelle nous approfondissons l'idée d'un être cause de lui-même, une démarche inductive par laquelle nous retrouvons en lui l'origine suprême de toutes les valeurs : si on se contente de celle-ci et qu'on refuse d'y joindre la première, l'absolu n'est

Dieu, perfection ou valeur que par une pure dénomination, c'est-à-dire non point dans la mesure où nous usons à son égard d'anthropomorphisme, mais dans la mesure où il est la condition sans laquelle les fins de l'homme ne peuvent pas être satisfaites. C'est au moment où son existence qui n'est pas la nôtre devient nôtre qu'elle se révèle à nous comme la source de toute valeur.

Sur les valeurs spirituelles et les réalités spirituelles

24. Le succès obtenu aujourd'hui par l'expression *valeurs spirituelles* doit nous mettre en garde contre elle. Car il n'y a pas d'expression plus belle, ni qui réalise une adéquation si parfaite entre les deux termes, s'il est vrai que toute valeur vient de l'esprit et que tout ce qui vient de l'esprit est aussi valeur. Mais elle se heurte au reproche de pléonasme, ou bien elle risque de nous faire croire qu'il peut y avoir d'autres valeurs que les valeurs spirituelles. Et nous avons montré (1) que le propre des valeurs spirituelles, c'est d'être le sommet de l'échelle des valeurs, mais parce qu'elles intègrent toutes les autres en les dépassant. De plus on peut craindre que cette expression par l'usage trop fréquent et presque rhétorique qu'on en fait aujourd'hui ne perde par degrés sa signification la plus profonde, et se contente de désigner les aspirations les plus vagues de la conscience, ou même un certain conformisme verbal derrière lequel on mettra seulement ses propres préférences subjectives. Il y a plus, ce mot sera employé souvent par ceux qui y voient une sorte de suppléance de ces affirmations onéreuses sur la vie personnelle de l'âme et de Dieu, dont il semble qu'elles nous dispensent, et dont il arrive même qu'elles se présentent comme la négation. Pourtant elles n'ont de sens véritable que si, au lieu de nous dispenser de considérer les relations de l'âme avec Dieu, elles les réalisent à chaque instant dans l'expérience actuelle de la conscience. Aussi est-il préférable

(1) T. II, livre III, 4e partie, chap. II.

souvent de substituer à l'expression valeurs spirituelles celle de *réalités spirituelles*, non point pour l'opposer à la première, mais pour marquer que les valeurs spirituelles ne sont pas un idéal purement humain, et qu'elles représentent l'essence significative du réel et non point une sorte d'optatif que les aspirations de la conscience ne cessent de lui opposer.

25. L'expression de valeurs spirituelles mérite d'être retenue chaque fois que les réalités spirituelles tendent à se fixer sous la forme de choses, et il faut revenir à l'expression de réalités spirituelles chaque fois que les valeurs tendent à s'évaporer dans une sorte de rêverie, où le sol vient à leur manquer. Selon que l'on accepte ou que l'on conteste la possibilité de convertir les deux expressions l'une dans l'autre, on a affaire à deux philosophies de la valeur différentes, à deux sortes de foi, à deux règles de vie qu'il est peut-être impossible de réconcilier. On reconnaît que la difficulté ici provient de l'emploi du mot réalité : si l'on entend par là l'expérience de l'objet, on convient que la réalité et la valeur doivent en effet être opposées l'une à l'autre ; mais si la réalité, c'est l'être même considéré dans son intériorité, alors on ne voit pas que la réalité et la valeur puissent être distinguées. Mais il est douteux que ceux qui veulent opposer la réalité à la valeur pensent qu'il existe une autre forme de réalité que celle de l'objet. C'est pour éviter les confusions presque inséparables de l'emploi du mot réalité que nous avons proposé (1) d'établir une distinction précise entre les mots existence, être et réalité.

[La valeur et l'existence de Dieu]

26. En cessant d'être subjective, la valeur ne devient pas pour cela objective. Elle est si l'on peut dire trans-subjective ou encore transcendante à l'objectivité et à la subjectivité et la source commune de leur opposition et de leur accord. Alors la foi dans

(1) T. I, livre II, 2e partie, chap. Ier.

la valeur ne fait qu'un avec le véritable spiritualisme qui pose au delà de tout le donné un être qui ne peut jamais être donné, c'est-à-dire devenir une chose, mais donne la vie à notre conscience et ne cesse de la nourrir, qui la libère dans la mesure même où elle accepte de s'y soumettre, et qui l'oblige sans cesse à de nouvelles créations où il faut voir l'instrument et la marque de tous ses progrès. Et le propre de la religion, c'est précisément d'affirmer l'identité de l'Être et du Bien, c'est-à-dire d'affirmer l'existence de Dieu qui est à la fois l'origine et la fin de toute activité, à la fois la source et le port parce qu'il est cette activité même considérée dans son exercice le plus constant et le plus pur ; c'est elle que cherche sans cesse notre propre activité finie et imparfaite et non point un état dans lequel elle viendrait pour ainsi dire se consommer et mourir. Le propre de la créature, c'est de chercher à devenir elle-même créatrice : soucieuse de coïncider elle-même à chaque instant avec l'acte créateur et attentive à ne jamais s'évanouir dans sa propre création. Et s'il n'y a point d'autre activité spirituelle que celle que la valeur ne cesse d'animer, on peut dire que toute religion est optimiste par essence, mais d'un optimisme militant, qui est la résurrection à chaque instant d'un élan intérieur toujours près de défaillir et qui ne réussit à se soutenir qu'à travers la lutte et l'épreuve.

Le propre de la religion, c'est précisément de montrer que si la valeur anime ainsi notre volonté et notre amour c'est parce qu'elle est la touche même de Dieu dans notre âme de telle sorte qu'en elle et à travers elle, c'est une union personnelle avec Dieu que nous cherchons à atteindre. Et l'on comprend sans peine que c'est là la fin suprême qui doit donner à notre conscience une satisfaction plénière par cette participation à l'infini qui ne cesse de la renouveler et de l'enrichir.

27. On peut dire qu'il y a une foi dans la valeur sans laquelle il est impossible de la mettre en œuvre. Cette foi est faite de

confiance et d'espérance. Elle implique que l'effort que nous faisons pour la réaliser n'est pas vain, c'est-à-dire qu'il y a dans la source même où nous puisons assez de puissance et d'efficacité pour que tous les obstacles que nous trouvons devant nous puissent être surmontés. Encore faut-il entreprendre le combat. Le sort de la valeur est entre nos mains ; il dépend de cet acte de participation par lequel nous acceptons de l'assumer. Aussi voit-on tout ce qu'il y a d'insuffisant dans cette sorte d'optimisme qui nous ferait penser que la valeur triomphe toujours : on imagine que c'est tout donner à Dieu et abaisser l'homme devant lui. Mais sous le nom de Dieu on n'aboutit ainsi qu'à un fatalisme de la valeur dans lequel la valeur même s'écroule. La valeur réside au point même où se produit notre coopération avec Dieu. Et la valeur n'est rien par elle-même et ne possède même aucune force qui lui est propre en dehors de la personne qui agit en la prenant pour guide et qui fonde sur elle sa propre existence et ses relations avec les autres personnes qui constituent avec elle l'univers spirituel. Ainsi, celui qui croit qu'elle vaincra toute seule montre qu'il l'a déjà abandonnée : il se sépare de Dieu en croyant s'y unir.

28. Adorons la valeur, que nous ne voyons pas et dont nous pouvons dire qu'elle est le néant si nous la comparons à l'être réalisé, mais qui devient Dieu pour nous si nous nous rendons compte que cette pensée que nous en avons et la force même qu'elle nous donne pour l'incarner sont sans cesse présentes à notre conscience, comme une proposition, une sollicitation auxquelles il dépend de nous de répondre. Que la valeur ne soit pas, c'est pour témoigner de l'invitation pressante que Dieu nous donne à participer sans cesse à la création de nous-même et de tout l'univers.

BIBLIOGRAPHIES

I — Valeurs morales

DITTRICH (Ottmar). *Geschichte der Ethik, die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, Lpz., Meiner, 1926-32, 4 vol. Bibliographies très utiles. Ne dépasse pas la Réforme.
LE SENNE (René). *Traité de morale générale*, P., P. U. F., 1942, VII-757 p., 3e éd., 1949, VII-763 p. Bibliographie d'histoire des morales.

Socrate, Platon, Aristote, cf. t. I, p. 57-59.
LOTTIN (DOM Odon) O. s. B. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux Duculot, 1949, vol. II et III.
— *Principes de morale*, ibid., 1947, 2 vol. Exposé systématique, 341 p. ; compléments de doctrines et d'histoire, 277 p.
SERTILLANGES (A.-D.). *La philosophie morale de saint Thomas*, P., Alcan, « Grands Philosophes », 1916, II-592 p.
DESCARTES. *Traité des Passions. Lettres sur la Morale, texte revu et présenté* par Jacques CHEVALIER, P., Boivin, 1935, XXVIII-333 p.
GUEROULT (Martial). *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1953, t. II, pp. 219-271.
ROUSSEAU. *Du contrat social*, éd. Maurice HALBWACHS, P., Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1943, 462 p.
BURGELIN (Pierre). *La philos. de l'existence chez Rousseau*, P., P. U. F., « Thèse Let. Paris », 1952, 599 p.
KANT. *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, éd. Victor DELBOS, avec introd. et notes, P., Delagrave, 1939, 8e éd., 211 p., in-16.
FICHTE. *La destination de l'homme*, trad. BARCHOU DE PENHOËN, P., Paulin, 1832, 395 p. ; trad. M. MOLITOR, Préf. M. GUEROULT, P., Aubier, 1942, 215 p., in-16.
— *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. Max ROUCHÉ, introd. Martial GUÉROULT, ibid., 1944, 327 p.
BRADLEY (Francis Herbert). *Ethical studies*, Ld., King, 1876, VIII-307 p. ; 2e éd., Oxf., Clarendon, 1927, XII-344 p.
BRENTANO (Franz). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Lpz., 1889, 122 p., in-12 ; 2e éd., Oskar Krauss, trad. angl., 1902.
— *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, nach den Vorlesungen über « Praktische Philosophie » aus dem nachlass hrsg. v. Franziska Mayer-Hillebrand, Bern, Francke, 1952, XXIV-424 p.
SOLOVIEV (Vladimir S.). *La justification du Bien*, trad. franç., P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1939, XXII-510 p.
MOORE (George Edw.). *Principia ethica*, Cambr., 1903 ; 2e éd., 1922, 232 p.
— *Ethics*, Ld., William-Norgate, s. d., [1911], 256 p.
PRADINES (Maurice). *Principes de toute philosophie de l'action*, P., Alcan, 1909, II-505 p.
EVERETT (Walter G.). *Moral values*, N. Y., Holt, 1918, XIII-439 p.
SCHELER (Max). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Jahrbuch für Philos. und phänomenol. Forschung hrsg. v. Edm. Husserl, Bd. I-II, 1913-1916 ; 2e éd., Halle, Niemeyer, 1921, XV-670 p. ; trad. franç., P., Gallimard.
HARTMANN (Nikolai). *Ethik*, Berl., de Gruyter, 1926 ; 2e éd., 1935, XX-746 p. ; 3e éd., 1949, 800 p.
LAIRD (John). *A study in moral theory*, Ld., Allen-Unwin, 1926, XXIII-327 p.
— *The idea of value*, Cambridge, 1929, XX-384 p.
— *An inquiry into moral notions*, Ld., Allen Unwin, 1935, 318 p.
ROSS (William David). *The Right and the Good*, Oxford, 1930, VI-175 p.
LE SENNE (René). *Le devoir*, P., Alcan, 1930, 604 p.
GURVITCH (Georges). *Le temps présent et l'idée de droit social*, P., Vrin, 1931, 336 p.
— *L'idée de droit social*, P., Sirey, 1932, 713 p.
— *La morale théorique et la science des mœurs*, P., Alcan, Nouvelle Encyclopédie philos.
— *La vocation actuelle de la sociologie*, P., P. U. F., 1950, 607 p. En particulier chap. sur la morale de Bergson et sur celle de Durkheim.

DUPRÉEL (Eugène). *Traité de morale*, P., Vrin, 1932, 2 vol., IX-705 p. C. r. : LAVELLE, Morale et société, *Le Temps*, 30 avril 1933.
HUBERT (René). *Esquisse d'une doctrine de la moralité*, P., Vrin, 1938, 392 p. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 27 août 1939.
NABERT (Jean). *Eléments pour une éthique*, P., P. U. F., 1943, 238 p.
BERDIAEFF. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, P., Aubier, 1946, in-16, 103 p.
EWING (Alfred Cyril). *The definition of Good*, Ld., Macmillan, 1947, 215 p.
GRENIER (Jean). *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, P., Gallimard, 1948, in-16, 163 p.
BATTAGLIA (Felice). *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Bologna, Zuffi, 1949, 2e éd., 314 p.
JANKÉLÉVITCH (Vladimir). *Traité des vertus*, P., Bordas, 1949, 807 p.
GUSDORF (Georges). *Traité de l'existence morale*, P., Colin, 1949, 416 p.
DAVAL (Roger). *La valeur morale*, P., P. U. F., 1950, 204 p.
BASTIDE (Georges). *Méditations pour une éthique de la personne*, P., P. U. F., 1953, 200 p.

II. — VALEURS RELIGIEUSES

ELIADE (Mircea). *Traité d'histoire des Religions*, trad. du roumain, P., Payot, 1949, 405 p.
SCHWARZ (Hermann). *Die Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Heidelberg, Winter, I. Von Heraklit bis J. Böhme, 1913, VIII-612 p.
SOEDERBLOM (Nathan). *Dieu vivant dans l'histoire*, trad. franc. J. DE COUSSANGE, P., Fischbacher, 1937, VI-415 p. (Gifford Lectures).
LOISY (A.). *Essai historique sur le sacrifice*, P., Nourry, 1920, 552 p.
DURKHEIM (Emile). *Les formes inférieures de la vie religieuse*, P., Alcan, 3e éd., 1937, 649 p. Définition du phénomène religieux. Les croyances élémentaires. Les principales attitudes religieuses.
VAN DER LEEUW (G.). *L'homme primitif et la religion, étude anthropologique*, P., Alcan, 1940, VII-222 p.
VAN DER LEEUW et Jacques MARTY, *La religion dans son essence et ses manifestations, phénomenologie de la religion*, trad. fr., Payot, 1948, 692 p. (1re éd. allem., 1933).
PLOTIN. *Les Ennéades*, texte établi et trad. par Em. BRÉHIER, P., Belles-Lettres., 1924-31, 7 vol.
PÉTREMENT (Simone). *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, P., P. U. F., 1947, II-355 p.
— *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, P., Gallimard, 1946, in-16, 131 p.
DELACROIX (Henri). *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, les grands mystiques chrétiens, sainte Thérèse, Madame Guyon...*, P., Alcan, « Bibl. Philos. contemp. », 1908, XIX-470 p.
— *La religion et la foi*, ibid., 1922, XII-463 p.
ROUSSELOT (Pierre), Joseph HUBY, Alex. BROU et L. DE GRANDMAISON. *Christus, la religion chrétienne*, P., Beauchesne, 1919, in-16, VIII-368 p. ; 2e éd., 1932.
MARÉCHAL (Joseph). *Etudes de psychologie des mystiques*, 2e éd., P., Desclée, « Museum Lessianum, 2 et 19 », 1938, 2 vol.
NYGREN (Anders). *Eros et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, P., Aubier, in-16, 3 vol. I. 1944, 285 p. ; II. 1951, 2 vol.
Initiation théologique, par un groupe de théologiens, P., Ed. du Cerf, in-16, 3 vol. I. Les sources de la théologie, 1952 ; II. Dieu et sa création, 1952 ; III. Théologie morale, 1953, 1.279 p.
RINTELEN (Fritz Joachim v.), Der Wertgedanke in der christlichen Frühzeit und im Mittelalter, in : *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, Halle, 1932, pp. 134-286.
SCHMAUS (Michael). *Die psychol. Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927, XXV-431 p.
BARDY (G.). *Saint Augustin*, P., Desclée de Brouwer, 1940, VIII-528 p.
Pseudo DENYS l'Aréopagite. *Œuvres complètes*, trad. franç. M. P. DE GANDILLAC, P., Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1943, 292 p., in-16.

BOUILLARD (Henri). *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin, étude historique*, P., Aubier, « Théologie, 1 », 1944, 246 p. C. r. : G. LADRILLE, *Salesianum*, 1950, XII, pp. 37-84.
L'Imitation de Jésus-Christ, trad. DE GONNELIEU, Turnhouts, Brepols, 1950, in-16, 796 p.
SAINT JEAN DE LA CROIX, *Œuvres spirituelles*, P., éd. du Seuil, 1947, in-16, 1.307 p.
SAINTE THÉRÈSE, *Œuvres*, P., Ed. du Seuil, 1949, in-16, 1.647 p.
SAINT FRANÇOIS DE SALES. *Œuvres*, édition complète... par les religieuses de la Visitation, Annecy, J. Niérat, 1895.
LUTHER. *Œuvres*, trad. franç. A JUNDT, P., Je sers, « Textes de la Réforme », 1937, in-16.
CALVIN. *Textes choisis* par Ch. GAGNEBIN et Karl BARTH, P., Egloff, « Le cri de la France », 1948, 322 p., in-16.
BREMOND (Henri). *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, P., Bloud & Gay, 1916-1936, 12 vol.
GOUHIER (Henri). *Histoire philosophique du sentiment religieux en France*, P., Vrin. La pensée religieuse de Descartes, 1924, 328 p. ; La vocation de Malebranche. La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, 2 vol., 1926, 173 et 431 p. ; La jeunesse d'Aug. Comte et la formation du positivisme, 3 vol., 1933-1936-1941 ; Les conversions de Maine de Biran, 1947, 440 p.
BÉRULLE (cardinal DE). *Opuscules de piété*, P.; Aubier, « Les maîtres de la spiritualité chrét., Textes et Etudes », 1944, in-16, 576 p. Cf. LAVELLE, *Bérulle et Malebranche*, 1947 [hors commerce], 43 p.
LAPORTE (Jean). *La doctrine de Port-Royal*, I. *Saint-Cyran*, 1923, XLVI-132 p. ; II. *Les vérités de la Grâce*, 1923, LI-456 p. ; III. *La morale d'après Arnault*, P., Vrin, 2 vol., 1951-52, X-213 et 464 p.
OLIER (Jean-Jacques, abbé). *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, P., Langlois, 1657, in-12, XII-370 p.
FÉNELON. *Œuvres spirituelles*, Anvers, de la Meule, 1718, 2 vol. ; *Œuvres spirituelles* [plus le] *Traité de l'existence de Dieu* et *Lettres sur la Religion*, P., Tenré, 1822, in-12, 4 vol.
ROUSSEAU (J.-J.). La profession de foi du vicaire savoyard, in : *Emile, ou de l'Education*, livre IV ; éd. critique P. M. Masson, Fribourg, Gschwend, 1914, CX-608 p., in-4°.
HEGEL. *Vie de Jésus*, trad. D. D. ROSCA, P., Gamber, 1928, 159 p.
SCHLEIERMACHER (Friedr.). *Discours sur la religion*, trad. I. J. ROUGE, P., Aubier, 1944, in-16, 327 p.
KIERKEGAARD (Soren). *L'école du christianisme*, P.-Strasb., Berger-Levrault, 1936, in-16, XXXIII-332 p.
— *Christ*, fragm. extraits du Journal, trad. P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1937, 288 p.
— *Discours chrétiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1952, Cf. : LAVELLE, *Le moi et son destin*, pp. 81-92.
SECRÉTAN (Charles). *La philosophie de la liberté*, P. Hachette, 1849, 2 vol.
BARTH (Karl). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrh.*, Zollichon-Zurich, Evangel.-Verl., 1947, VIII-611 p. ; Rousseau, Schleiermacher, etc.
LAGNEAU (Jules). *De l'existence de Dieu* [1892-93] P., Alcan, 1925, VI-156 p. (Et aussi in : *Œuvres*, éd. Alexandre, P., P. U. F., 1952.)
JAMES (William). *Varieties of religious experience...*, N. Y., 1902, 534 p. Trad. franc. Frank ABAUZIT : *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, P., Alcan, 3e éd., 1931, XXIV-452 p.
LABERTHONNIÈRE (Lucien). *Essais de philosophie religieuse*, P., Lethielleux, 1903, XXXI-330 p.
— *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, ibid., 1904, 219 p.
— *Œuvres*, éd. Louis CANET, P., Vrin, 1935. Cf. : LAVELLE. La liberté de la personne, in : *Le moi et son destin*, pp. 163-176 (*Le Temps*, 1er avril 1934).
HÖFFDING (Harald). *Philosophie de la religion*, trad. franç. J. SCHLEGEL, 1908, IX-376 p.
SOLOVIEV (Vladimir). *Les fondements spirituels de la vie*, P., Tournai, Casterman, 1948, in-16, 195 p.

OTTO (Rudolf). *Das Heilige*, Breslau, Trewendt-Granier, 1917, IV-192 p. ; 3e éd. 1920, VI-256 p. ; trad. fr. A. JUNDT, *Le sacré*, P., Payot, 1949, 238 p.
— *West-östlische Mystik*, Gotha, Klotz, 1926, 397 p. Engl. trsl. : *Mysticism East and West, a comparative analysis of the nature of mysticism*, N. Y., 1932.
— *Das Gefühl des Ueberweltlichen (sensus numinis)*, München, 1932, 333 p.
BARUZI (Jean). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, P., Alcan, 1924, « Thèse », VII-772 p.
GRÜHN (Werner). *Das Werterlebnis, eine religiönspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage*, Lpz., Hirzel, 1924, XIV-252 p.
MINRATH (Hédwig). *Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie*, Berl.-Bonn, Dümmler, 1927, VIII-82 p. Sur Windelband, Rickert, etc.
PUGLISI (Mario). *La preghiera*, Torino, Bocca, 1928, 368 p. Phénoménologie de la Prière.
LE ROY (Edouard). *Le problème de Dieu*, P., L'artisan du livre, 1930, 351 p. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 19 janv. 1930 et *La philos. franç.*, pp. 113-120.
— *Introduction à l'étude du problème religieux*, P., Aubier, 1944, 256 p. Conférences du « Centre de Recherches philosophiques et spirituelles ».
CARABELLESE (Pantaleo). *Il problemo teologico come filosofia*, Rome, Senato, « Scuola filos. r. Univ. Roma, 1 », XI-199 p.
LOSSKY (Nik. Om.). *Value and existence*, Engl. trsl. Sergei S. VINOKOROFF, Ld., Allen-Unwin, 1935, 223 p., 1re éd. en russe, P., YMCA, 1931. Trad. allem. : *Wert und Sein, Gott und Gottesreich als Grund der Werte*, 1935.
KRAUS (Oskar). Mystische Sonderstandpunkte, in : *Die Wertlheorien*, 1937, pp. 319-339. Rudolf Otto, Paul Häberlin, William Stern, Albert Schweitzer, Lossky, Maximilian Beck, Dietrich Kerler, Kurt Port.
GRANDMAISON (Léonce DE) S. J. *Ecrits spirituels*, P., Beauchesne, I. *Conférences*, 1933, XI-317 p. ; II. *Retraites*, 1934, X-316 p.
BERGSON (Henri). *Les deux sources de la morale et de la religion*, P., Alcan, 1930.
NABERT (Jean). L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1941, XLVIII, pp. 283-300.
LAVELLE. La pensée religieuse de Bergson, *Revue philosophique*, 1941, pp. 19-54. Numéro spécial, aussi éd. à part.
ADOLPHE (Lydie). *La philosophie religieuse de Bergson*, P., P. U. F., 1946, 248 p.
SUNDEN (H.). *La théorie bergsonienne de la religion*, ibid., 1947, 322 p.
BRUNSCHVICG (Léon). *La raison et la religion*, P., P. U. F., 1939, 267 p. C. r. : Jean NABERT, *R. Méta. Morale*, 1939, pp. 83-114.
PRADINES (Maurice). *Esprit de la Religion, essai sur les rapports des disciplines humaines : science, morale, philosophie, et des disciplines mystiques : Magie et Religion*. P., Aubier, 1941, 529 p. La religion magique. La métamorphorse des croyances. La religion morale. C. r. : LAVELLE, *Le Temps*, 24 juillet 1941.
SEGOND (Joseph). *Valeurs de la prière*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, in-16, 149 p.
ORTEGAT (P.). *Intuition et religion, le problème existentialiste*, Louvain, Inst. supér. de Philos., 1947, 248 p.
— *Philosophie de la religion*, Namur et P., Vrin, 2 vol., 1949, 846 p. Documentation contemporaine abondante.
LUBAC (H. DE). *Le drame de l'humanisme athée*, P., Spes, 1945, 415 p.
— *Surnaturel*, P., Aubier, « Théologie », 1946.
— *Aspects du bouddhisme*, P., Ed. du Seuil, « La sphère et la croix », 1951, in-16, 201 p.
BERDIAEFF (N.). *Essai de métaphysique eschatologique*, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1946, 287 p.
— *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, P., Janin, 1947, in-16, 243 p.
— *Royaume de l'esprit et royaume de César*, P., Delachaux & Niestlé, 1951, in-16, 175 p.
MOROT-SIR (Ed.). *Philosophie et mystique*, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1948, 272 p.
CULLMANN (Oskar). *Christ et le temps*, P., Delachaux & Niestlé, 1947, 183 p.
GUSDORF (Georges). *L'expérience humaine du sacrifice*, P., P. U. F., 1948, VIII-276 p.
SCIACCA (Michele Federico). *L'existence de Dieu*, trad. R. JOLIVET, préf. L. LAVELLE, P., Aubier, 1951, in-16, 221 p.
— *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, trad. fr. J. CHAIX-RUY, P., Aubier, 1950, 288 p.

MAC GREGOR (Geddes). *Les frontières de la morale et de la religion*. P., Aubier, 1952, 188 p.
FOREST (Aimé). *La vocation de l'esprit*, P., Aubier, 1953.
DUMÉRY (H.). *Blondel et la Religion, essai critique sur la « Lettre » de 1896*, P., P. U. F., 1954, 118 p., « Bibl. de Philos. contemp. ».
LAVELLE. *Quatre saints*, P., Albin Michel, 1951, 213 p., in-16. De la sainteté. La spiritualité franciscaine. La contemplation selon saint Jean de la Croix. Sainte Thérèse, ou l'union de la contemplation et de l'action. Saint François de Sales ou l'unité de la volonté et de l'amour.
— La voie étroite, *Tijdschrift voor Philos.* (Leuven-Utrecht), 1951, XIII, pp. 42-61.
— *De l'âme humaine*, P., Aubier, « Philos. de l'Esprit », 1951, 558 p. La dialectique de l'éternel présent, 4.

INDEX ANALYTIQUE

Le chiffre romain I ou II indique le tome.

Les chiffres arabes renvoient d'abord à la page ; suivis d'un tiret, ils marquent que l'analyse de la notion, commencée à cette page, se poursuit sur la page suivante ; ou jusqu'à la page chiffrée après le tiret : par exemple I, 32 ; ou I, 32- ; ou I, 32-44.

Les chiffres entre parenthèses — par exemple dans : II, 46 (3) — indiquent, dans le tome II, les numéros des compléments correspondants.

En italiques — I, *32-44* — sont les analyses les plus importantes.

n veut dire « en note ».

Chacune des notions ici retenue est évidemment considérée *dans son rapport à la valeur* ; on n'a donc pas répété ce dernier mot dans le libellé de la rubrique qui dénote chacune d'elles.

Pour la même raison, on ne trouvera pas d'article VALEUR ou VALEURS : il aurait inclus toute la table. Mais on retrouvera les diverses espèces ou nuances de la valeur en se reportant directement aux concepts prochains exprimant cette nuance, selon les indications suivantes :

VALEURS

— affectives, voir : AFFECTIVE, valeur —.
— conditionnelle, — CONDITIONNELLES, valeurs —.
— contemplatives, — CONTEMPLATION.
— désintéressées, — DESINTERESSEMENT.
— économique, — ECONOMIQUE, valeur —.
— esthétiques, — BEAUTE.
— humaines, — HOMME.
— hypothétiques, — CONDITIONNELLES, valeurs —.
— instrumentales, — TECHNIQUE.
— intellectuelles, — VERITE et CONNAISSANCE.
— juridiques, — JUSTICE.
— logiques, — LOGIQUE.
— matérielles, — NATURE, matière.
— morales, — BIEN.
— négatives, — NEGATION.
— religieuses, — RELIGION.
— sociales, — SOCIETE.
— spirituelles, — SPIRITUEL.
— techniques, — TECHNIQUE.
— usage, — USAGE, valeur d' —.
— utilitaires, — UTILITE.
— vitales, — VIE.

Absolu : voir Participation.

Acte : I, 35-, 291, 295-, 298 ; — et optimisme, 722-. II, 9, 20 ; — et spectacle, 371 (11) ; — et esprit, 452-, 459.

Activité-passivité : I, 191, *212-8*, 328, *628-*, 667. II, 210 (26) ; — dans l'affectivité, 134, 137, 154-, 161- ; — dans la science et dans l'art, 302, 319 ; — et esprit, 474.

Affective, valeur — : I, 212, 668-. II, 34 ; — et valeur économique, 76, 128- ; *128-187* et *230-2* ; — et valeur esthétique, 187-8, 295, 302, 370 (8, 9), 376 (26) ; — et valeur intellectuelle, 231- (4) ; — et moralité, 402, 419-, 504 (8).

Alternative : I, — et MANICHÉISME, 39- ; — chez EMPÉDOCLE, 43 n ; *233-8*, *283-*, 326-, 426-, 642- ; — du Bien et du Mal, *655-727*. II, 10 ; son origine dans l'émotion, 148- ; — et connaissance, 280- ; — et mal, *438-445*, 507 (12, 13).

Amour : I, — chez PLATON, 52- ; — S. THOMAS, 66 ; — et liberté, 429- ; — et préférence, 495 ; — et haine, 692 ; — et raison, 729-. II, 45 ; — chez SCHELER, 63 ; — LE SENNE, 66- ; — et désir, *182-5* ; — et moralité, 408-, 412, *414-421*, 434-, 504 ; — et esprit, 449- ; — et Dieu, 485-, 489-.

Apparence, phénomène : I, 329- ; — et être, 334-, 533. II, — et art, *310-5*, 320-, 380 (48) ; — chez FICHTE, 387- ; 458, 524 (7).

Argent, monnaie : II, 99, 209 (22-24).

Aristocratie-démocratie : voir « Elite ».

Arts, correspondance des — : II, 305-7, *328-32*, 333, 370 (8).

Ascension, dialectique ascendante : I, 14-17, 28, 39 ; — chez PLATON, 53 ; 97, 229, 234, 596-, 604, 615, *628-636*. II, 11, 18, 36, 50, 89, 138-, 153, 157, 478 ; voir aussi « Haut et Bas ».

Assentiment : I, 486, 525, 553.

Axiologie : I, IX, *24-*, 528- ; — et théodicée, 721-. II, — et vérité de la valeur, 241-.

Beauté, valeur esthétique : I, 10- ; — chez KANT, 81. II, 30-, 39- ; — et valeur économique, 120- ; — et vérité, 247 ; *296-346*, et *346-381* ; — et moralité, 425- ; — et vie spirituelle, 446-.

Besoin, rareté : II, 79-81, 95-, 190.

Bien, valeur morale : I, 19- ; — chez PLATON, 51- ; 246-, 255 ; — et mal complémentaire, 713-725. II, 28-, 34, 44- ; — chez SCHELER, 62- ; — et économie, 201- (16), 218 (46), 220 (49) ; — et intelligence, 280- (voir aussi SOCRATE), 284, 353 ; — et beauté, 297-, 343, 372 (13) ; — et moralité, *385-445* et *500-519* ; — et religion, 489-492, 530- (18).

Bonté : II, 436.

Capital, crédit : II, 102, 104, 108, 208 (18).

Choix : I, 428, 438, *576*, *657-660*, 669-.

Christianisme : I, 60-67, 69-, 87, 305-. II, 357 ; — chez KANT et ROUSSEAU, 407 ; *500*, 530 (17).

Civilisation : I, 580.

Commerce : II, 86-7 ; — et communication des consciences, 124- ; 204-(17).

Compétence : I, 519. II, 380 (52).

Concurrence : II, 73-, 79, 124, 190-.

Conditionnelles, valeurs — (hypothétiques) : I, 532, *619-627*, 731. II, 72-, *88-*, 122-, 193- (3, 4, 5), 198 (7), 282-, 285, 483 ; — chez KANT, 505- (8).

Conflit entre les valeurs : I, — chez HÉRACLITE, 42 n ; 257, *637-653*, 735-. II, 60, 189 (1), 217- (44, 45), 250, 289, 368 (5), 370 (10), 372 (13), 398, 425-, 432- ; — et mal, *438-* ; 461 ; — de la morale et de la religion, 489-492 ; — du religieux et du spirituel, 499-500, 528 (13).

Connaissance : I, 24-, 87-, 212, 216, 529-, 532-, 539-, *544-9* ; — et ordre, 608. II, 18, 23, 26-, 46-, 55 ; — et désir, 131- ; valeur de la —, *244-*, *251-*, 282- ; degrés de —, 255-, 272 ; dépassement de la —, 263-273 ; — révélatrice de la valeur, 273-8 ; — et moralité, 386-, 413- ; — et vie spirituelle, 446,

530 (18), 531 (19) ; — du Bien et du Mal, I, XIII, 663. II, 279-282.

Conscience : I, — et possible, 353-8 ; — et jugement, 518, 552- ; mauvaise —, 663. II, — et affectivité, *129-* ; — et intelligence, 243, 269, 274 ; — et beauté, 341, 369 (7) ; — et moralité, 411- ; — et esprit, 449-, 453- ; puissances de la — et hiérarchie, I, 613. II, 56.

Consommation : II, 82, 103, 198 (9), 209 (21), 224 (62) ; voir aussi « Usage », « Jouissance ».

Contemplation : I, — chez ARISTOTE, 56 ; — PLOTIN, 57 ; — négative et pessimisme, 723. II, 39, 260 ; — et art, *294-*, 341- ; 379 (45) ; — et possession, 470 ; — et vie religieuse, 489-, 496, 516, 522- (5).

Critère de la Valeur : I, 24, 44-, 46-, *92-*, 212 ; — et valeur de la valeur, 320-3, *568-* ; — et préférence, 478- ; — et jugement, 517. II, 171 ; — et art, 380- (52).

Descente, procession, dialectique descendante : I, 596-, 615, 633, 637. II, 18-, 21-, 24-, *450-4*.

Désintéressement : I, 212, 617, 705-. II, 61 (19), 195 (4), 197 (8), 199 (11) ; — et art, *307-*, 375 (20) ; voir aussi « Sacrifice ».

Désir : I, chez SPINOZA, 76 ; — V. EHRENFELS, 104- ; *196-202*, 213, 229, *261-* ; — et préférence, 437 ; — et jugement, 536-, 703, 729. II, 106 ; — et utilité, 212 (31, 32) ; 131-, 140 ; — et plaisir, 166 ; *174-181* ; — et amour, 182-5 ; — et beauté, 377 (29) ; — et absolu, 465-, 472, 475.

Destruction : voir « Perversité ».

Devoir : II. *402-414*, 421 ; — et devoir-être, 430- ; — et Bien, 432-, 467, 507 (14, 15), 522 (3).

Diable, diabolisme : voir « Perversité ».

Dialectique : voir « Médiation ».

Dieu : I, dans la philos. chrétienne, 65- ; — le cartésianisme, 70 ; 312. II, — et théodicée, 459 ; — comme intériorité, 469-, 479 ; *483-6* ; — et religion, *486-500* ; 522 (4), 534- (23), 536- (26-28) ; — chez LE SENNE, I, 322. II, 488.

Distance : I, — et préférence, 475.

Divers, diversité des valeurs : voir « Un », « Hiérarchie ».

Douleur : II, 136, 148 ; — et Mal, I, 701. II, 162, 438-445 ; voir aussi « Plaisir et Douleur ».

Doute : I, 186-, 567.

Echange, valeur d' — : I, 15. II, 86, *96-*, 210 (27), 213 (33), 215 (38, 39) ; voir aussi « Usage, valeur d' — ».

Echec : I, 724. II, 276, 464.

Economique, valeur — : I, 14-, 85- ; — et mesure, 581 ; 624-. II, 33, 37-, *71-127* et *193-229* ; — et moralité, 388- ; — et esprit, 450, 456.

Elite : I, 635.

Emotion : I, — chez BRENTANO, 102, 106 ; — SCHELER, 111 ; — et possible, 349-. II, 131, *141-153*, 230 (1, 2) ; — et esthétique, 296-, 303-, 316, 334.

Engagement : I, 374, 376, 717.

Ennui : I, 447.

Entropie : I, 384- ; — et préférence, 464-.

Equilibre : voir « Indifférence ».

Erreur : I, — et faute, 666-. II, 246-251, 363 (30).

Espérance : II, 149- ; — et foi, 538.

Essence : I, 29 ; — et phénoménologie, *109-* ; *288-297*, 303 . II, — individuelle, 417 ; — et fidélité, 428 ; — et esprit, 451.

Etre : I, 24 ; — et agir, 35 ; 92, *271-*, *326-*, 332- ; — et apparaître, 334- ; — et préférer, 484-, 502- ; — et non-être, 676- ; — et optimisme, 719- ; — et intimité, 738- ; — et totalité, 739-. II, 5, 13, *19*, *21*, 44 ; — et beauté, 339, 373 (16, 17) ; — et esprit, *457* ; — et amour, 485, 531 (18), 534- (23) ; — et connaître, I, 532. II, 276 ; — et source, I, 671. II, 472-7 ; — et acte ; voir « Acte ».

Existence : I, 24-, 36 ; — et perfection chez DESCARTES, 70- ; — chez MEINONG, 104 ; *281-8* ; — et essence, 288-297 ; 303-, 671. II, — et émotion, 140-9, 152 ; — et art, 371 (12) ; — et

esprit, 456, 463- ; — et existentialisme, I, 291, 552 n.

Fidélité : I, 396- ; — chez G. MARCEL, 399 ; 428. II, 290-2.
Fin : I, 19- ; — et temps, 410- ; — et objet, 411- ; — et moyen, 414-, 625- ; — et absolu II, *464-472*.
Fini-infini : I, — et perfection, 61-, 69- ; — chez BRADLEY, 125 ; — et désir, 198 ; 227, 351, *415-7* ; — et préférence, 486-, 497 ; 541 ; — et quantité, 574-. II, 82, 127, 177 ; — dans la connaissance, 274 ; — la beauté, 339-, 373 (15), 375 (23) ; 420 ; — et esprit, 461-, 466, *472-9* ; 527.
Foi, acte de — : II, 292, 468, 481, 498, 537 (27).
Forme-matière : I, — chez ARISTOTE, 55- ; — S. THOMAS, 66 ; 212. II, — et art, 374 ; — et moralité, 434.

Goût : I, 517. II, 60 (11), 338 ; variations du —, 381 (52).

Haut et bas : I, 42, *473-*, 481-3, 657- ; voir aussi « Ascension », « Descente », « Subversion », « Perversion ».
Hiérarchie, échelle, classification : I, 28 ; — après PLATON, 54-, 63- ; — chez ALEXANDER, 127 ; *227-233*, 238-, 260-, 318-, 332- ; — et préférence, 435- ; — et vérité, 563- ; *593-636* ; — et conflit, 640-. II, 10, 32 n ; — chez SCHELER, 62- ; — LE SENNE, 64- ; 68, 72 ; — et valeur économique, 112-, 117-, 121-, 221 (53, 54), 224 (61) ; — et sensibilité, 138-, 141 ; — et esprit, *446-454* ; — et participation, 481-.
Histoire : I, 37, 61 ; — chez HEGEL, 85 ; 402. II, 253, 260, 348 (4, 5), 415.
Homme : I, 18 ; — chez PROTAGORAS, 44- ; — PLATON, 50, 54 ; — les philos. chrétiens, 61 ; — chez NIETZSCHE, 94- ; 542, 739. II, 391.

Idée : I, 29, *48-*, 195-, 209 ; — et idéal, *362-378*. II, 3-, 41, 273, 285, 304-, 321 ; — et Bien, 433, 463, 468 ; — et Dieu, 494 ; voir aussi PLATON.

Imitation, imagination : II, — et création artistique, *310-*, 324, 336.
Immédiat : I, — chez HUSSERL, 110- ; — BERGSON, 141- ; 567. II, 135, 143.
Indifférence, rupture de l' — : I, 1, 186-, 281- ; — et négation, 446- ; double —, *452-7*. II, 21, 205 (17) ; — et émotion, *142-153*, 158, 168 ; 182 ; — et connaissance, 268- ; — et scepticisme, 362 (29).
Individu : I, 218-226, 336, 495-, 500-, 542, 679-. II, — et art, 323-, 372 (14) ; — et personne, 391 ; — et moralité, 402-.
Intellectualisme : I, — chez S. THOMAS, 66 ; — SPINOZA, 76- ; — dans le kantisme, 80 n ; — chez BRUNSCHVICG, 137 ; 341-, 657. II, 238-, 269, 278- ; — dépassé chez PLATON, 286 ; 352 (9), 357 (18) ; — et moralité, 400-, 412- ; 480 ; voir aussi « Socrate ».
Intention : I, = intentionnel : chez BRENTANO, 100, 517 ; — SCHELER, 110-. II, — morale, 402 n, 403-, 514 (39, 40).
Intérêt : I, 22 ; — chez MEINONG, 103 ; — pour l'être, 325-. II, — au sens économique, 207 (18) ; — affectif, 137- ; — en art, 307 ; — et société, 396-8.
Intimité, intériorité : I, 207-, 252, 325, 612, 682, 738. II, 130, 140 ; — et angoisse, 146-, 150 ; — et désir, 181 ; — et intelligence, 288- ; 418 ; — et vie spirituelle, 447-, 452, 521 ; — et Dieu, 483-, 495, 525.

Jouissance : II, 85-, 118-, 129, 198 (9), 208 (18).
Jugement, jugement de réalité et jugement de valeur : I, — chez Fr. BRENTANO, 101 ; — MEINONG, 103 ; — v. EHRENFELS, 105 ; — BRÉHIER, 116 n ; — dans la philos. française, 134- ; 197-, *200-*, *320-*, *511-558*, 561-, 585-, 661-. II, 10, 134, 136, 156, 159, 242, 355 (14).
Justice, valeurs juridiques : II, 87, 207 (17), 392-, *395-8*, 400, 409 n, 413 ; — et charité, II, 29, 417.

Libéralisme économique : voir « Offre-demande », « Optimisme ».
Liberté : I, 235-, 286-, *418-431* ; — et préférence, 439- ; — spirituelle, 629- ; 657 ; — du oui et du non, 662- ; *667-672*. II, 11 ; — et connaissance, 280- ; — et moralité, 414- ; — et participation, 479- ; — et théologie, 493- ; — et mal, I, 698-, 714-. II, *438-445* ; voir aussi « Alternative » ; — et affectivité, I, 701. II, 170.
Logique, valeur logique : I, 13, 604. II, 251, *261* ; — et valeur morale, 400-, 402 n ; — du sentiment et du vouloir, voir « Sentiment », « Volonté ».
Luxe : II, 100, *119-* ; — et art, 375 (24).

Mal : I, 655, 673, *689-696* ; — et raison, 697- ; — et liberté, 698-. II, 162, *438-445*, 459 ; voir aussi « Douleur », « Optimisme-Pessimisme ».
Médiation, dialectique : I, 275, 278, 335, 364, 368-, 497-. II, 32, 529 (14).
Mensonge : II, 246, 289.
Mérite : I, — chez KANT, 81 ; 231. II, — et valeur économique, 201 (16), 206 (17) ; 405.
Métaphysique : I, 26, 98, 138 ; — et morale, 556 ; — et théodicée, 459 ; — et religion, II, 530- (18).
Métier : II, 116.
Mort : II, 148, 196 (6), *444-*.

Nature, matière, valeurs matérielles : I, 34- ; — dans la philos. orientale, 38- ; — chez les SOPHISTES, 43- ; — ARISTOTE, 56 ; 114, 290 ; — et temps, 403- ; — et liberté, 421- ; — et préférence, 483 ; — et esprit, 649-, 660-. II, 43, 48-, 67, 74-, 84 ; — et économique, 117-, 142, 193 (4), 200 (15), 206 (17) ; 178, 182 ; — et art, 311-, 315-, 369 (6) ; 356 (15) ; — et moralité, 388, *402-414*, 424-, 438 ; — et société, *391-8* ; — et Dieu, 497.
Négation, valeurs négatives : I, — chez NIETZSCHE, 93 ; 233, 275-, 313-, *445-*, *662-* ; positivité de la —, 683- ; — et neutralité, 684 ; *686-* ; — et privation. *687-* ; — et destruction, *688-696*. II, 92 ; — et angoisse, 149 ; — et douleur, 163- ; — et ignorance, erreur, mensonge, 245- ; — et scepticisme, 362 (29) ; — et laideur, 333- ; — et devoir, 409-, 411-, 417 ; — et mal, *438-445*, 509 (16) ; — et esprit, 457-.

Objectivité-subjectivité : I, — chez SPINOZA, 76 ; — MEINONG, 103 ; — RICKERT, 108 ; — HEYDE, 116 ; — POLIN, 145 ; *188-*, *203-*, *339-*, 411-, 489-, 493, 518, 564-. II, — et classification des valeurs, 23, 33 ; — dans l'économique, 77 ; — la sensibilité, 130, 133 ; — le désir, 179 ; — la connaissance, 243-, 247, 276-, 363 (3) ; — l'art, 294-, 301, 342, 370 (9) ; — la moralité, 386-, 392, 434- ; — l'esprit, 452, 473, 476.
Obstacle : I, — chez LE SENNE, 142-, 272-, 432.
Offre-demande, libéralisme économique : II, 111, 204 (17), 214 (37), 218 (45, 46), 221 (55, 56).
Ontologie, ontologisme : I, *64* ; — chez SPINOZA, 76 ; — HARTMANN, 124 ; — et existentialisme, 291- ; — et hiérarchie, 602 ; — et optimisme, 719-. II, 15, 277 ; — dans le kantisme, 387-.
Optimisme-pessimisme : I, 29 ; — chrétien, 64, 67 ; — chez LEIBNIZ, 77 ; — SCHOPENHAUER, 85 n ; 236-, 285, *718-725*. II, faux optimisme économique, 218 (45) ; — et scepticisme, 361- (29).
Ordre : I, — chez PASCAL, 71- ; — MALEBRANCHE, 73-, 441, 603 ; 472 ; — hiérarchique, 603- ; — synoptique, 607- ; — analogique, 609- ; — chez S. AUGUSTIN, 614 ; — et désordre, 679.
Oui et non : I, 11, 236, 279-, *285-*, 302-, 325, *661-6*. II, 11, 140, 363 (30), 467, 513 (37) ; voir aussi « Négation, valeur négative ».

Paix, guerre : I, 643. II, 523 (6), 528 (13) ; voir aussi « Conflits », « Indifférence. »
Participation : I, chez PLATON, 51 ; — BRADLEY, BOSANQUET, 124 ; — LAGNEAU, 139- ; 195-, 207, 239-, *258-267*, 294, *299-*, *324-* ; — chez

BRUNSCHVICG, 333 n, 573- ; — et temps, 405- ; — et préférence, 470-, 486-, 497-, 504- ; — et choix, *659* ; modes multiples de la —, 672- ; séparation, mal et —, 693-, 700- ; 732-. II, 46, *67*-, 208 (18) ; — et art, 326- ; — et moralité, 410- ; — et esprit, 452-, 463-, 466-, *479-483*, *523-535*.

Peinture : I, 10-. II, 305, 312-, 318, 329-, 366 (1), 367 (4), 378 (38).

Perfection : I, x, 21 ; ordre des — chez PASCAL, 71- ; — chez MALEBRANCHE, 73- ; — et infini, I, 61-, 70-, 416-. II, 476-.

Personne, autrui : I, 16 ; — dans la philos. chrétienne, 60- ; — chez SCHELER et HARTMANN, 110-2 ; — W. STERN, 113- ; — LE SENNE, 142- ; 211, 235 ; — et liberté, 425- ; — et réalité, 470 ; — et jugement, 520 ; — et vocation, 606-, 639-. II, 45, 48, 65, 79, 125, 140, 181-, 203- (17) ; intelligence de la —, 265-8, 286- ; — et moralité, 390-, 402, 424, 511 (27, 28) ; — et individu, 391-, 414 ; — et esprit, 460- ; — divine, 484, 494 ; Moi, voir « Individu ».

Perversité, satanisme : I, 396, 656, *688-696* ; — et hiérarchie, 708- ; — et conversion, 709-. II, *438-445*, 509 (17).

Plaisir et douleur : I, — et désir, 204- ; 234-, 668. II, 129 ; — et émotion, 141-, 158-, *159-174*, 230 (3) ; — et art, 307, 376 (26) ; voir aussi « Douleur ».

Plus-value : II, — chez MARX, 216 (40).

Pôles de la valeur : voir « Alternative ».

Possible : I, — chez LEIBNIZ, 77, 361 ; — et essence, 289, *347-364* ; — et liberté, 419-, 423- ; — et préférence, 477- ; 619-, 670. II, 254-, 261, 269, 283 ; — et puissance d'action, 284, 328 ; — et esprit, 461-.

Pragmatisme : I, 95-, 129. II, 247-, 260, 282.

Précarité, fragilité : I, 393-. II, 367 (3) ; voir aussi DUPRÉEL.

Préférence : I, 3 ; — chez BRENTANO, 102 ; 119-, 242-, *435-509* ; — et jugement, 512, 523 ; hiérarchie des —, *600*- ; 658 ; — et choix, 660. II, 9-, 39, 60 (13), 135, 157 ; — entre les plaisirs, 164- ; — et désir, 180- ; — et connaissance, 358 (22).

Prix : I, 15, 524. II, 70, 80, *97*- ; « sans prix », 125 ; 209 (25), 210- (28), 214- (36-38), 218 (46).

Probabilité : I, — chez DUPRÉEL, 144, 362. II, 251, 360 (27).

Production : II, 82, 84, 193 (2) ; voir aussi « Travail ».

Propriété, possession : I, 412-. II, 85, 107, 193 (2), 201- (16), 203- (17), 210 (28) ; — et connaissance, 255-, 257.

Puissance : I, — chez NIETZSCHE, 94, *645* ; *646-8* ; — du mal, 716.

Pureté : I, 587. II, 368.

Quantité-qualité : I, 10- ; — chez BENTHAM, 119, 579 ; — G. E. MOORE, 137 ; *238-247*, *570-582*, 630 ; — et art, I, 10-. II, 323 ; — et intensité, I, 240. II, 136-, 165- ; — et valeurs économiques, I, 581. II, 78-83, 96, 212 (29), 213 (33, 34, 35), 217 (43).

Raison : I, — dans le cartésianisme, 71- ; — chez LALANDE, 137- ; 223 ; — et mal, 697-. II, 60 (12) ; — et identité, 262 ; 364- (32-36) ; — et art, 377 (27) ; — et devoir dans le kantisme, *386-406*- ; — et religion, 492.

Réalité : I, 217-, *255-8*, 273-280 ; — et existence, 281-, 303- ; 311 ; — et apparence, 329- ; — et idéal, 362-378 ; 470-, 619 ; — et optimisme, 718-. II, 255-, 354 (12), 363 (30) ; — et art, 301-, 314, 328, 371- ; — et moralité, 388- ; — spirituelles, 535 (24, 25).

Réduction du Supérieur à l'Inférieur : voir « Subversion ».

Religion : I, — chez R. OTTO, 112 ; — NEWMAN et G. WARD, 123 ; — BRADLEY, 125 ; — WHITEHEAD, 128- ; — SOLOVIEW, LOSSKY, BERDIAEFF, 153. II, 47- ; — chez SCHELER, 63 ; — et émotion, 143 ; — et sublime, 334, 379 (46) ; — et art, 522 (5) ; — et moralité, 405, *489-492*, 529 (15, 16), 531- (20) ; 458, 464, 468, 475, 477 ; — et participation, *480-6* ; *486-500*, 527 (11, 12).

Répétition : I, 224, 571.
Révolution : — et temps, II, 225- (65, 66).
Richesse : II, 103, 112, 219 (47).
Risque : I, 287.
Rupture de l'indifférence : voir « Indifférence ».

Sacrifice : I, — chez DARWIN, 121 ; — BRADLEY, 125 ; — et préférence, 491 ; *617*-, 632, *709-713*, 734. II, 60 (10), 91, 196 (6), *419*, 444- ; — et fausses valeurs, 461-.
Scepticisme : I, 335. II, 361-3 (29), 364 (31).
Sentiment : I, — chez RIBOT, 135, 559 ; *190*- ; logique du —, 559. II, *153-8*, 230 (1) ; — et moralité, 407-.
Signe, indice : I, 311, 580-. II, 98-104 ; — et émotion, 135, 138 ; 144, 149 ; — et connaissance, 258 ; — et affection, I, 203, 214. II, 171, 185- ; — et douleur, I, 214. II, 163-, 169-, 515 (42).
Sincérité : II, *286-292*, 350 (2), 351 (8), 357 (19), 358- (23, 24), 361 (28) ; — et art, 296- ; — et moralité, 416.
Société, valeurs sociales : I, 624. II, 74-, 87, 115, 220- (51), 221 (57), *391-5*, 405, 501 (1, 2), 504 (7), 506 (9).
Sociologie, sociologisme : I, 27- ; — chez VIERKANDT et MÜLLER-FREIENFELS, 114- ; — dans la philos. française, 135- ; 526-. II, 393-.
Spirituel : I, 17-, 46 ; objet —, 208- ; *264-7* ; acte —, *314-320* ; — et idéal, 375- ; — et progrès, 404- ; — et hiérarchie, *619*-, *628-636* ; — et nature, 649-, 660-. II, 34, 43 ; — et économique, *122-127*, 192- (2, 3), 206 (17) ; — et beauté, 297- ; — et moralité, 298-, 411-, 421 ; *450-500* et *520-538* ; — et vérité, I, 549-, 555. II, 253, 259, 269 ; conversion —, I, *703*-, 730-. II, 496.
Subversion, réduction du supérieur à l'inférieur : I, 85, 335, *644-651*, 656. II, 112-, 122-, 142 ; — dans l'empirisme, 160 ; — du plaisir, 167 ; 173 ; — dans le matérialisme économique, 223 (58, 59, 60), 224 (61-3) ; — dans l'intellectualisme, 238, 255, 262, 270, 304 ; — en art, 377 (28) ; — dans le réalisme, 300-, 321- ; — l'impressionnisme, 304-, 325, 379 (40) ; — le cubisme, 305 n ; — l'art pur, 306, 367 (4), 375 (21), 379 (44) ; — dans le moralisme, 446-, 506 (10).
Sympathie : I, chez Adam SMITH, 119. II, — et intelligence, 267 ; 295, 319, 325.

Technique : I, 255. II, 24, 259, 282 ; — et art, 297, 319-, 378 (35-37) ; 513 (33), 514 (38).
Temps : I, 228- ; — et possible, 358-, 379-, 419-, 477 ; — et incarnation de la valeur, *377-409* ; — et liberté, 418-, 474- ; — et préférence, 479 ; — et hiérarchie, 604, 615, 630- ; ambivalence du —, 680 ; — et éternité, 743. II, 57 ; — dans le capital, 101, *106*-, 199 (12), 207 (18), 209 (19) ; — la sensibilité, 144- ; — le désir, 176- ; — la connaissance, 256-, 277- ; — et sincérité, 290-2 ; — et art, 325, 329, 341 ; — et moralité, 404-, 427, 502 (4), 512 (31) ; — et esprit, 470-, 473, 497.
Tout, universel : I, *220-6*, 299-, 499-, 539-, 678-. II, 327, 524 (7).
Transcendance : I, chez J. WAHL, 146, *308-9* ; — POLIN, 146, 310, 322 ; *307*-, 554. II, 467 ; — et religion, 487.
Travail : II, 80, *93*-, 106-, 110, 112, 190-, 192-, 199 (13), 200 (15), 203 (17), 216 (40-42), 219 (48).

Un-divers : I, 333 ; — et préférence, *458-472* ; 593- ; — et unicité, 598- ; — et valeur absolue, 735-. II, *17*-, 50 ; — et analyse de l'être, 56 ; — et conscience, 56 ; — et connaissance, 264-.
Univers, universel : voir « Tout ».
Usage, valeur d' — : I, 15 n, 592. II, 93, *96*-, 190, 193 (2), 198 (9), 213 (33), 215 (38, 39) ; voir aussi « Echange, valeur d' — ».
Utile, utilité : I, 15, 105 ; — dans l'empirisme, 118- ; *626*-, 733-. II, 38 ; — et valeurs vitales, *62*-, 83, *87-92* ; — et travail, 93- ; — chez MARX, 97 n ; 106 ; — et utilitarisme, 110- ; 197- (8),

198 (10), 199 (13), 207- (18) ; — et art, 309- ; 375 (22) ; 465 ; — et vérité, voir « Pragmatisme ».

Vérité : I, — chez SOCRATE, 47 ; — NIETZSCHE, 94 ; — BRADLEY, 125 ; 219, 532-, *535-558* ; — du vouloir, 734-. II, 26-, 34, *40-*, *237-293* et *347-365* ; — et beauté, 295-, 297-, 343 ; voir aussi : Pragmatisme, Connaissance, Erreur.

Vertu : I, 8, 12 ; — chez SOCRATE, 47 ; — PLATON, 49-. II, *403* ; — et don, 422, 506 (10) ; — et habitude, 424-, 502 (4) ; pluralité des —, 515-9.

Vie, valeurs vitales : I, — chez SPENCER, 122 ; 239-, 285-, *621-*. II, — et art, 42 ; 61 (15, 16) ; — chez SCHELER et NIETZSCHE, 62- (23) ; 72, 89 ; — et émotion, 144 ; *194* (4, 5, 6, 7) ; — et vie spirituelle, 466-.

Volonté : I, — chez les STOÏCIENS, 56 ; DUNS SCOT, 66 ; — NIETZSCHE, 93- ; *192-*, 261- ; — et préférence, 467- ; — et intellect chez DESCARTES, 551- ; logique de la —, 559-, 703-, 729. II, 28- ; — et économique, 79 ; — et désir, 131- ; — et moralité, 389-, *399-*, 502 (3), 509- (18, 19), 513 (33) ; — et valeurs sociales, 394-8, 501 (2), 503 (5) ; — et mal, *438-445* ; — et esprit, 471- ; — et connaissance, I, 534. II, 239, 252, 270.

G. V.

INDEX DES AUTEURS (1)

ABBAGNANO, I, 149. — Bbg. I, 343, 432.
ADLER, I, 6 n.
ALAIN, I, 141. — Bbg. II, 384.
ALEXANDER (S.), I, 127. — Bbg. I, 169, 431, 592 ; II, 384.
ALQUIÉ, I, 743 n. — Bbg. I, 89, 175, 267, 344, 432.
ANAXAGORE, I, 79 n, 456.
ANAXIMANDRE, I, 62 n.
ANSELME (saint), I, 65, 70. — Bbg. I, 68, 652.
ARISTIPPE, I, 204 ; II, 164.
ARISTOTE, I, 47, 50, 54, 55, 56, 57, 205, 228, 283, 378, 577, 627, 687 ; II, 88, 112, 161, 164, 170, 426, 428, 518 (64). — Bbg. I, 58, 268, 508, 652, 726 ; II, 235, 539.
AUGUSTIN (saint), I, 65, 306, 614 ; II, 472. — Bbg. I, 68.
AZAÏS, I, 714.

BACHELARD, II, 251 n. — Bbg. I, 268, 432 ; II, 382.
BALDWIN, I, 26, 192 n. — Bbg. I, 31, 68, 591.
BALZAC, I, 233.
BASTIAT, II, 191 (1). — Bbg. II, 233.
BASTIDE, I, 545, 563, 707 n ; II, 46 n. — Bbg. I, 175, 181, 726 ; II, 70, 540.
BAUDELAIRE, II, 318.
BECK (Maximilien), I, 205 n. — Bbg. I, 268.
BELOT, II, 119. — Bbg. I, 174 ; II, 233.
BENÉZÉ, I, 146 ; II, 479, 480. — Bbg. I, 176.
BENTHAM, I, 102, 118, 119, 120, 577, 579, 580. — Bbg. I, 167, 592 ; II, 233.
BERDIAEFF, I, 153, 210 n. — Bbg. I, 181, 268, 433 ; II, 540, 542.
BERGER (Gaston), I, 561 n. — Bbg. I, 590 ; II, 383.
BERGNER (Georges), I, 648 ; II, 421 n, 528 (11).
BERGSON, I, 10, 78 n, 110, 115, 129, 141, 245 n, 249, 465, 580, 608, 680 ; II, 264, 271. — Bbg. I, 176, 344, 431, 432, 592, 651, 727 ; II, 236, 382, 542.
BERKELEY, I, 123. — Bbg. I, 168.
BERNAYS, I, 120.
BERR, I, 27 n.
BLONDEL (Maurice), I, 139, 261 ; II, 471. — Bbg. I, 176, 342 ; II, 382.
BLONDEL (Charles), I, 115.
BOILEAU, I, 16 n.
BOECE, I, 735.
BOLZANO, I, 100. — Bbg. I, 160 ; II, 383.
BONALD (DE), II, 220 (49).
BOSANQUET, I, 125, 127. — Bbg. I, 168, 269 ; II, 383, 384.
BOUGLÉ, I, 134, 136. — Bbg. I, 174 ; II, 234.
BOURDALOUE, II, 529 (15).
BOWNE, I, 131. — Bbg. I, 172.
BRADLEY, I, 124, 125, 337 n. — Bbg. I, 167, 168, 345, 591 ; II, 539.
BRÉHIER, I, 116 n, 117 n, 138, 271 n, 322 n ; II, 521 (2). — Bbg. I, 40, 59, 68, 174, 175, 342, 652.
BREMOND, I, 123, 251 ; II, 529 (15). — Bbg. I, 269 ; II, 541.

(1) Bbg. = bibliographie.

BRENTANO (FT.), I, 43 n, 72 n, 74 n, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 117, 123, 128, 135, 150, 360, 517. — Bbg. I, 160, 163, 267, 431, 589 ; II, 382, 539.
BROCHARD, II, 515 (43). — Bbg. I, 58, 90 ; II, 382.
BRUNSCHVICG, I, 5 n, 71, 137, 141 n, 573 ; II, 357 (18). — Bbg. I, 89, 90, 175, 344, 431, 589, 591 ; II, 70, 382, 542.
BURLOUD, I, 538. — Bbg. I, 591 ; II, 236.

CALDERON, II, 518 (61).
CAMUS, I, 447 n. — Bbg. I, 343, 508, 726.
CARLYLE, I, 8 n. — Bbg. I, 31.
CARNAP, I, 106 n, 528. — Bbg. I, 161, 509 ; II, 382.
CÉZANNE, II, 321.
CHAMFORT, II, 158.
CHARLÉTY, II, 104 n. — Bbg. II, 234.
CHATEAUBRIAND, I, 448 n. — Bbg. I, 508.
CHESTOW, I, 154.
CICÉRON, I, 9 n.
COLERIDGE, I, 124.
COMTE, I, 136 ; II, 104, 279, 287. — Bbg. II, 382.
CONDILLAC, II, 197 (8).
CORNEILLE, I, 16 n, 70, 642.
CROCE, I, 148. — Bbg. I, 177, 589 ; II, 384.
CUDWORTH, I, 122. — Bbg. I, 167.
CUES (Nicolas DE), I, 67. — Bbg. I, 68.
CUMBERLAND, I, 122. — Bbg. I, 167.

DARWIN, I, 121 ; II, 191 (1). — Bbg. I, 167.
DEJEAN (Renée), II, 303. — Bbg. I, 267 ; II, 236.
DELACROIX, II, 230 (1). — Bbg. II, 540.
DENYS L'AÉROPAGITE (Pseudo-), I, 54, 65, 417 n, 604 n, 618. — Bbg. I, 68, 432, 651 ; II, 540.
DESCARTES, I, 28, 61, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 88, 108 n, 135, 187, 244 n, 397, 475 n, 551, 552, 553, 562, 566, 575, 662 ; II, 147, 153, 259, 274, 282, 357 (18), 427, 516 (48). — Bbg. I, 89, 267, 432, 508, 590, 733 ; II, 383, 539.
DEWEY (John), I, 130, 415 n. — Bbg. I, 168, 171, 172, 432, 590, 591.
DILTHEY, II, 520 (1).
DUNS SCOT, I, 66. — Bbg. I, 68, 652.
DUPRÉEL, I, 144, 145, 271 n, 337 n, 362, 395 n, 429 n, 642. — Bbg. I, 58, 174, 176, 342, 345, 431, 432, 433, 591, 653 ; II, 540.
DURKHEIM, I, 115, 134, 136, 442, 523, 526, 527. — Bbg. I, 174, 589 ; II, 540.

EHRENFELS (Christian VON), I, 104, 105, 135, 197, 409 n, 625 ; II, 153. — Bbg. I, 160, 267-268, 432, 652 ; II, 235.
EISLER (Rudolf), I, 135. — Bbg. I, 31, 162, 165, 653.
EMERSON, I, 131. — Bbg. I, 172.
EMPÉDOCLE, I, 43 n.
EPICURE, I, 204, 450, 737. — Bbg. I, 59.
EUCKEN, I, 117 ; II, 520 (1). — Bbg. I, 68, 166, 431, 592.
EUCLIDE, II, 515 (43).
EVANGILE, II, 419, 489.
EWING, I, 128. — Bbg. I, 170 ; II, 540.

FEBVRE, 27 n.
FECHNER, I, 119.
FICHTE, I, 73 n, 82, 83, 84, 150, 156, 342, 378 ; II, 386, 387. — Bbg. I, 90 ; II, 539.
FLEWELLING (R. T.), I, 132. — Bbg. I, 171, 172.
FONSEGRIVE, I, 139. — Bbg. I, 176.
FOREST, I, 30, 595 n, 609. — Bbg. I, 31, 68, 176, 342, 651 ; II, 543.
FOURIER, II, 113.
FRANÇOIS DE SALES (saint), I, 452 n, 697 n ; II, 363 (30). — Bbg. I, 508 ; II, 541.
FROMENTIN, I, 11 n. ; II, 366 (1). — Bbg. I, 31.

GARNETT (A. Campbell), I, 132. — Bbg. I, 170, 268, 342, 508.
GAUGUIN, II, 369 (6).
GAULTIER (Jules DE), II, 371 (12), 532 (20). — Bbg. II, 383.
GENTILE, I, 148. — Bbg. I, 177.
GLEIZES (Albert), II, 379 (40). — Bbg. II, 384.

GOBLOT, I, 134, 138 n, 512, 561 n, 585, 625. — Bbg. I, 31, 175, 589, 591.
GŒTHE, I, 519 n, 741. — Bbg. I, 344, 509.
GRANDMAISON (Léonce DE), II, 462. — Bbg. II, 540, 542.
GRASSET (Bernard), II, 210 (25).
GREEN (Th. H.), I, 124. — Bbg. I, 168.
GRENIER, I 452. — Bbg. I, 177, 508, 590 ; II, 540.
GURVITCH, I, 528 n, 561 ; II, 64 (23), 239. — Bbg. I, 162, 163, 175, 590 ; II, 539.
GUSDORF, I, 712 n. — Bbg. I, 652, 762 ; II, 540, 542.
GUYAU, I, 239. — Bbg. I, 59, 166, 175, 592.
GUZZO, I, 149. — Bbg. I, 178.

HAGERSTRÖM (Alex.), I, 152. — Bbg. I, 180.
HAMELIN, I, 138. — Bbg. I, 58, 89, 592.
HARTMANN (Nicolaï), I, 100, 106, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 117 n, 241 ; II, 488, 520 (1). — Bbg. I, 58, 158, 162, 164, 165, 179, 342, 344, 590, 652 ; II, 539.
HARTMANN (Éd. VON), I, 715 n. — Bbg. I, 726.
HAURIOU, II, 220 (51).
HEGEL, I, 10, 37 n, 83, 84, 108, 117, 122, 124, 131, 142, 148, 152, 245, 402, 645 ; II, 47, 63 (23). — Bbg. I, 91, 343, 592, 726 ; II, 70, 383, 541.
HEIDEGGER, I, 107, 517 ; II, 147. — Bbg. I, 343, 344, 431, 432, 590, 591 ; II, 236, 383.
HEINEMANN, I, 339 n. — Bbg. I, 58, 158, 159, 344.
HÉRACLITE, I, 42 n, 336 n, 468. — Bbg. I, 58.
HERBART, I, 108, 148. — Bbg. I, 162.
HEYDE, I, 116. — Bbg. I, 159, 162, 165, 268.
HOBBES, I, 690 n.
HOCKING, I, 132. — Bbg. I, 172, 345.
HOFFDING, I, 80 n, 152, 394 ; II, 531 (19). — Bbg. I, 30, 168, 180, 432, 509 ; II, 541.
HOWISON, I, 131. — Bbg. I, 172.
HUBERT (René), I. 138, 352 n ; II, 400 n. — Bbg. I, 91, 175 ; II, 540.
HUGO (Victor), I, 233 ; II, 507 (12).
HUME, I, 80, 118. — Bbg. I, 166.
HUSSERL, I, 100, 109, 110. — Bbg. I, 164, 179, 589, 590.
HUTCHESON, I, 118. — Bbg. I, 166.

IBSEN, II, 250. — Bbg. II, 382.
IMITATION (de J.-C.), I, 520 ; II, 446. — Bbg. II, 541.
INGE, I, 129. — Bbg. I, 59, 170, 652.

JAMES (William), I, 129, 130, 133 ; II, 357 (20), 527 (11). — Bbg. I, 171, 590 ; II, 382, 541.
JANET (Pierre), I, 573 n ; II, 403. — Bbg. I, 267, 432 ; II, 236.
JANKÉLÉVITCH, I, 737. — Bbg. I, 90, 165, 268, 508, 592, 726 ; II, 382, 540.
JANSENIUS, II, 471.
JASPERS, II, 356 (16). — Bbg. II, 59, 267, 343, 344, 591.
JEVONS, I, 15 n. — Bbg. II, 254.
JOAD, I, 128. — Bbg. I, 170, 727.

KANT, I, 10, 17 n, 66, 80, 81, 82, 98, 101, 109, 110, 117, 121, 122, 124, 125 n. 128, 131, 138, 141, 149, 150, 156, 223, 224 n, 308 n, 342, 378, 412, 416, 542, 555, 679, 715, 717 ; II, 138, 141, 307, 348 (6), 379 (46), 386, 387, 401, 406, 407, 412, 414, 415, 418, 421, 504 (8), 507 (14), 512 (32), 517 (18). — Bbg. I, 90, 268, 431, 589, 652 ; II, 383, 539.
KERLER, II, 162 n.
KIERKEGAARD, I, 107, 150, 151 ; II, 146, 400, 438. — Bbg. I, 180, 343, 432, 726 ; II, 235, 541.
KRAUS (Oskar), I, 100, 104, 106. — Bbg. I, 57, 159, 160, 167 ; II, 234, 542.
KREIBIG, I, 106 ; II, 135. — Bbg. I, 61 ; II, 235.

LABERTHONNIÈRE, I, 88 ; II, 360 (25). — Bbg. I, 89 ; II, 541.
LACHELIER, I, 695, 697 ; II, 440. — Bbg. I, 432, 652, 726.
LACROZE, II, 146. — Bbg. I, 343 ; II, 236.

LAGNEAU, I, 139, 140, 312, 426, 743 n. — Bbg. I, 176, 344 ; II, 541.
LAIRD (John), I, 128. — Bbg. 169, 170, 652 ; II, 539.
LALANDE, I, 9, 21, 80, 114, 137, 138, 321 n, 384, 401, 464, 465, 530, 737 ; II, 533 (20). — Bbg. I, 175, 508 ; II, 383.
LALLEMAND, II, 529, 515.
LA ROCHEFOUCAULD, I, 16 n.
LEIBNIZ, I, 69, 77, 78, 79, 156, 361, 475 n, 559, 609, 720 ; II, 402. — Bbg. I, 90, 431, 590, 651, 726.
LEQUIER, II, 183. — Bbg. I, 590.
LE SENNE, I, 19 n, 142, 143, 250, 278, 373 n, 516, 517, 567 ; II, 64 (23), 66 (23), 294, 358 (22), 488. — Bbg. I, 31, 174, 176, 268, 342, 343, 344, 345, 431, 433, 508, 590, 592, 651, 653 ; II, 70, 539.
LESSING (G. E.), II, 357 (21).
LESSING (Th.), Bbg. I, 166, 592, 652.
LÉVY (Emmanuel), II, 101 n.
LÉVY-BRUHL, I, 527, 528 n ; II, 353 (11). — Bbg. I, 174, 590.
LITTRÉ, II, 102 n.
LOCKE, II, 189 (1).
LOSSKY (N. O.), I, 153 ; Bbg. I, 180, 269, 343 ; II, 542.
LOTZE, I, 108, 150 ; II, 520 (1). — Bbg. I, 168.
LOVEJOY, I, 133. — Bbg. I, 173, 174, 651.
LUPASCO, II, 269.

MAINE DE BIRAN, I, 138 ; II, 482.
MALEBRANCHE, I, 69, 73, 74, 75, 77, 107, 156, 209, 341, 441, 529, 602, 603, 604, 679, 716 ; II, 173. — Bbg. I, 90, 268, 508, 590, 651 ; II, 235.
MALLARMÉ, II, 369 (5).
MAN (Henri DE), II, 219 (47).
MARCEL (Gabriel), I, 399. — Bbg. I, 172, 343, 432.
MARTINEAU (James), I, 123. — Bbg. I, 168.
MARX, I, 83, 85 ; II, 96, 97 n, 114, 200 (15), 216 (41-42), 219 (48). — Bbg. I, 91 ; II, 234.
MASSILLON, I, 246.
MAYER (Robert), I, 104 n.
MEILLET, I, 9 n. — Bbg. I, 31.
MEINONG, I, 102, 103, 104, 106, 133, 135, 409 ; II, 153. — Bbg. I, 160, 166, 268, 432, 589 ; II, 235.
MERZ, I, 132.
MEYERSON (Emile), I, 464. — Bbg. II, 382.
MILL (Stuart), I, 22 n, 120, 124, 519, 733 n ; II, 88, 165. — Bbg. I, 31, 167, 589, 592 ; II, 233.
MIREAUX (Emile), II, 98 n.
MISES (Ludwig VON), I, 436. — Bbg. I, 508 ; II, 233, 235.
MONOD (Wilfred), II, 459, 532 (20).
MONTAIGNE, I, 8 n, 219, 220, 298 n. — Bbg. I, 31, 268, 509.
MONTESQUIEU, I, 43 ; II, 87.
MOORE (G. E.), I, 126, 127, 133. — Bbg. I, 169, 268, 592 ; II, 539.
MOREAU (Joseph), II, 286 n.
MORENTE, I, 150. — Bbg. I, 179.
MÜLLER-FREIENFELS, I, 113, 114, 115, 116, 117 n. — Bbg. I, 162, 165, 267.
MÜNSTERBERG, I, 113 n, 625. — Bbg. I, 163, 652.

NABERT, I, 138 ; II, 513 (35). — Bbg. I, 175, 269, 343, 433, 591, 651 ; II, 540, 542.
NEWMANN, I, 123. — Bbg. I, 168.
NICEFORO, I, 27 n, 580. — Bbg. I, 592.
NICOLE, II, 529 (15).
NIETZSCHE, I, 29, 86 n, 92, 94, 95, 96 n, 97, 98, 110, 121, 146, 151, 156, 310 n, 373, 388, 519, 521, 548, 549, 552, 554, 608 n, 645, 646, 647, 648, 663, 743 ; II, 63 (23), 201 (16), 246, 247, 250, 329, 380 (48), 530 (17). — Bbg. I, 158, 343, 590, 726 ; II, 70, 382, 383.
NOGUÉ (Jean), II, 97, 175.
NOVALIS, II, 378 (34), 517. — Bbg. I, 508 ; II, 383.
NYGREN, I, 152. — Bbg. I, 180 ; II, 540.

OLLÉ-LAPRUNE, I, 123. — Bbg. I, 58.
ORESTANO, I, 148.
ORTEGA Y GASSET, I, 150. — Bbg. I, 179.
OSTWALD, I, 113, 114, 384. — Bbg. I, 165, 432.
OTTO (Rudolph), I, 112. — Bbg. I, 164 II, 542.

PARETO, I, 15 n. — Bbg. II, 233, 234.
PARMÉNIDE, I, 51.
PARODI, I, 137. — Bbg. I, 168, 172, 175.
PASCAL, I, 5 n, 22, 71, 72 n, 73, 111, 261, 415, 449, 470, 584 n, 661, 706 ; II, 116, 226 (65), 264, 312, 357 (18), 416, 427, 472, 495, 511 (25). — Bbg. I, 89, 431, 432, 508, 653, 726.
PÉGUY, I, 733.
PEIRCE (Ch. S.), I, 129. — Bbg. I, 171.
PERROUX (François), II, 220 (51). — Bbg. II, 233, 235.
PERRY (R. B.), I, 128, 133, 438. — Bbg. I, 171, 173, 508.
PIRANDELLO, I, 219.
PLATON, I, 9 n, 29, 44 n, 45 n, 47, 48 n, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 60, 65, 74, 79 n, 87, 88, 101, 110, 126, 146, 150, 155, 208, 209, 230, 244, 378, 557, 586, 587, 588, 602, 680, 720 n, 733 n ; II, 4, 38, 54, 88, 184, 222 (57), 231 (4), 285, 321, 377 (27), 416, 485, 497. — Bbg. I, 58, 344, 651, 726 ; II, 235, 382, 383.
PLOTIN, I, 9 n, 54, 55, 57, 65, 129, 731. — Bbg. I, 59, 344, 651 ; II, 540.
POE (Edgar Allen), II, 509 (17).
POLIN (R.), I, 145, 146, 310 n, 322 n, 626. — Bbg. I, 176, 267, 343, 344, 590.
PORT (Kurt), II, 162 n. — Bbg. I, 165.
PRADINES, II, 490. — Bbg. I, 268, 592 ; II, 236, 539, 542.
PROTAGORAS, I, 42, 44, 45 n, 46, 47, 48 n, 53, 82 n, 87, 94 n, 146, 155, 219, 496.
PROUST, II, 321. — Bbg. I, 432.

RAUH, I, 208 n. — Bbg. I, 174, 589.
RAVAISSON, II, 428. — Bbg. I, 58, 59.
REHMKE (Johannès), I, 116. — Bbg. I, 165.
REININGER, I, 117. — Bbg. I, 166.
RIBOT, I, 135, 197, 559. — Bbg. I, 174, 591.
RICARDO, I, 120 ; II, 216 (42), 219 (48). — Bbg. II, 233.
RICKERT (Heinrich), I, 108, 109, 113, 518, 561. — Bbg. I, 163, 589, 590, 651, 652 ; II, 70, 382.
RITSCHL, I, 511 n ; II, 531 (18).
ROBIN, I, 49 n. — Bbg. I, 58.
ROMANO (Pietro), I, 149. — Bbg. I, 179, 343.
ROSS (Alfred), II, 360 (27).
ROUSSEAU (J.-J.), I, 118, 119, 373 ; II, 407, 501 (2) 505 (8). — Bbg. I, 90, 431 ; II, 539, 541.
ROUSSELOT, II, 533 (21). — Bbg. II, 540.
ROYCE, I, 131, 132, 683. — Bbg. I, 172.
RUSKIN, I, 239 ; II, 126. — Bbg. I, 592.
RUSSELL (B.), I, 127, 133. — Bbg. I, 169, 431.
RUYER (Raymond), I, 147, 246 n. — Bbg. I, 177, 431, 592.

SABATIER (Auguste), II, 528 (12).
SAINT-SIMON, II, 104, 112.
SALOMAA, I, 152. — Bbg. I, 166, 169, 180.
SANTAYANA, I, 133. — Bbg. I, 171-4.
SAUSSURE (DE), I, 14 n. — Bbg. I, 131.
SAY (J.-B.), II, 212 (29). — Bbg. II, 233.
SCHELER, I, 100, 106, 109-119, 150, 440 ; II, 47, 62 (23), 509 (16). — Bbg. I, 162, 164, 179, 269, 343, 508, 651, 653, 727 ; II, 70, 236, 539.
SCHELLING, I, 83, 84, 124, 152. — Bbg. I, 90.
SCHILLER (F. C. S.), I, 122. — Bbg. I, 167, 590.
SCHLEIERMACHER, II, 409. — Bbg. II, 541.
SCHLICK, I, 106 n. — Bbg. I, 161.
SCHOPENHAUER, I, 85 n, 86 n, 485, 687, 695 ; II, 164, 326, 371 (12). — Bbg. I, 91, 652, 726 ; II, 235, 383.
SCHUWER, I, 486 n. — Bbg. I, 652.
SCHWARTZ (Hermann), I, 72 n. — Bbg. I, 166, 268 ; II, 540.
SCHWARTZ (Ernst), I, 117. — Bbg. I, 160.
SELLARS, I, 133. — Bbg. I, 173.
SHAFTESBURY, I, 118 n. — Bbg. I, 166.
SIDGWICK, I, 121. — Bbg. I, 167.
SIMMEL, I, 108, 113 n, 120, 295. — Bbg. I, 165, 344.
SMITH (Adam), I, 15 n, 118, 197 ; II, 96. — Bbg. I, 167, 589 ; II, 233.
SOCRATE, I, 42, 43, 46, 47, 49, 94 n, 155, 657, 707 n ; II, 4 n, 280, 357 (18), 377 (28), 398, 413, 432, 510 (23). — Bbg. I, 58 ; II, 539.

SOLOVIEV, I, 153, 632 ; II, 64 (23), 110, 426. — Bbg. I, 180, 653, 726 ; II, 539, 541.
SOMBART, II, 219 (47). — Bbg. II, 233.
SOREL, II, 250. — Bbg. II, 382.
SORLEY, I, 126. — Bbg. I, 169.
SOURIAU (Etienne), I, 135, 250 n, II, 327. — Bbg. I, 269, 591 ; II, 384.
SPENCER, I, 121, 122. — Bbg. I, 167.
SPINOZA, I, 22 n, 69, 73, 76, 77, 133, 220, 398, 428 n, 507 n ; II, 164, 534 (23). — Bbg. I, 31, 90, 267, 590, 652, 726 ; II, 235, 382.
SPIR (African), 154.
STERN (Alfred), I, 116, 206, 562 n. — Bbg. I, 162, 267 ; II, 236, 250, 382.
STERN (W.), I, 113. — Bbg. I, 164, 268.
STIRLING, I, 124. — Bbg. I, 168.
STIRNER (Max), I, 6 n. — Bbg. I, 31.

TAGGART (John Mac), I, 126. — Bbg. I, 169.
TARDE, I, 136. — Bbg. I, 174.
TEPPE (Julien), II, 163 n.
THÉRÈSE (sainte), II, 489. — Bbg. II, 541.
THOMAS (saint), I, 66, 199 ; II, 363 (30), 471. — Bbg. I, 68, 268, 344, 590, 651, 652.
TOLSTOÏ, II, 372 (13), 509 (16). — Bbg. I, 726.
TROELTSCH, I, 37 n, II, 219 (47).
TYRREL, I, 123. — Bbg. I, 168.

UNAMUNO, I, 150. — Bbg. I, 179.
URBAN (W. M.), I, 21 n, 24 n, 131, 135 ; II, 471. — Bbg. I, 31, 160, 170, 171, 342, 589.

VAIHINGER, II, 250. — Bbg. II, 382.
VALÉRY, I, 240 n, 251. — Bbg. I, 269, 592 ; II, 383, 384.
VALLE (della), I, 149. — Bbg. I, 178, 268, 269, 432, 433, 592.
VAUVENARGUES, II, 403, 516 (48).
VIERKANDT, I, 113, 114.
VIGNY, I, 189, 724 n ; II, 86. — Bbg. I, 726.
VINCI (Léonard DE), I, 615 ; II, 52. — Bbg. I, 651 ; II, 383.
VOLTAIRE, I, 446 n.

WAHL (Jean), I, 146, 308. — Bbg. I, 90, 159, 169, 171, 180, 343, 344, 432, 508, 726 ; II, 382.
WALRAS (A.), I, 213 (35). — Bbg. I, 234.
WARD (James), I, 126. — Bbg. I, 172.
WARD (W. G.), I, 123. — Bbg. I, 169, 342, 652.
WEBER (L.), I, 88.
WEBER (Max), II, 219 (47), 356 (16). — Bbg. II, 233, 235.
WEIL (Simone), I, 710 n. — Bbg. I, 726.
WHITEHEAD, I, 127, 128, 692. — Bbg. I, 169, 727.
WIESE (VON), I, 104 n.
WINDELBAND, I, 108, 113 ; II, 520 (1). — Bbg. I, 163, 344.
WITASEK, I, 135. — Bbg. I, 161, 508.
WUNDT, I, 580. — Bbg. I, 57, 432, 591.

XIRAU-PALAU, I, 150. — Bbg. I, 179, 269, 344.

Y. C.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME SECOND

PAGES

AVANT-PROPOS V

LIVRE III
LE SYSTÈME DES DIFFÉRENTES VALEURS

INTRODUCTION 3
COMPLÉMENT 14

PREMIÈRE PARTIE
LA CLASSIFICATION DES VALEURS

CHAPITRE PREMIER. — **Unité et diversité des valeurs** 17
— II. — **Le système des valeurs** 32
COMPLÉMENTS DU CHAPITRE PREMIER 55
— — II 62
BIBLIOGRAPHIE 70

DEUXIÈME PARTIE
L'HOMME DANS LE MONDE

CHAPITRE PREMIER. — **Valeurs économiques** 71
— II. — **Valeurs affectives** 128
COMPLÉMENTS DU CHAPITRE PREMIER 189
— — II 230
BIBLIOGRAPHIES 233

TROISIÈME PARTIE

L'HOMME DEVANT LE MONDE

Pages

Chapitre Premier. — **Valeurs intellectuelles** 237
— II. — **Valeurs esthétiques** 294
Compléments du Chapitre Premier 347
— — II 366
Bibliographies 382

QUATRIÈME PARTIE

L'HOMME AU-DESSUS DU MONDE

Chapitre Premier. — **Valeurs morales** 385
— II. — **Valeurs religieuses** 446
Compléments du Chapitre Premier 501
— — II 520
Bibliographies 539

Index analytique 545
— des noms d'auteurs 553

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Juin 1991 — N° 36 856